

Miseria y esplendor de la traducción. La influencia de Ortega en la traductología

Pilar Ordóñez López



Col·lecció «Estudis sobre la traducció»
Núm. 16

Miseria y esplendor de la traducción

La influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea

PILAR ORDÓÑEZ LÓPEZ



BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT JAUME I. Dades catalogràfiques

ORDÓÑEZ LÓPEZ, Pilar

Miseria y esplendor de la traducción : la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea / Pilar Ordóñez López. – Castelló de la Plana : Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L. 2009
p. : il. ; cm. – (Estudis sobre la traducció ; 16)
Bibliografia.
ISBN: 978-84-15443-55-1
1. Ortega y Gasset, José (1883-1955). Miseria y esplendor de la traducción – Crítica i interpretació. 2 Traducció -- Història. I. Universitat Jaume I. Publicacions. II. Títol. III. Sèrie.
1Ortega y Gasset, José
81'25(091)

Il·lustració de la coberta: *Caricatura de Ortega y Gasset*, Lucía Avilés Palacios, 2009

Edita: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions
Campus del Riu Sec. Edifici Rectorat i Serveis Centrals. 12071 Castelló de la Plana
Fax 964 72 88 32
http://www.tenda.uji.es e-mail: publicacions@uji.es

ISBN: 978-84-15443-55-1

DOI: http://dx.doi.org/10.6035/EstudisTraduccio.2009.16

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, me gustaría darle las gracias a mi director de tesis, el doctor José Antonio Sabio Pinilla, por su entusiasmo, constructivas recomendaciones y apoyo cercano. A la doctora Dorothy Kelly, por su excelente disposición para asesorarme siempre sobre las más diversas cuestiones. A la doctora Isabel García Izquierdo, por su valiosa ayuda en la publicación de esta monografía.

A mis padres; a mi padre, por convertir en un suave descenso la última y ardua etapa de trabajo técnico; a mi madre, el otro pilar de este trabajo, por ayudarme a amortiguar los golpes e impulsar mis iniciativas.

Y, en general, a todos aquellos que en un momento determinado me han aportado la energía y el aliento necesarios para la elaboración de este trabajo.



INTRODUCCIÓN

> En efecto: el asunto de la traducción, a poco que lo persigamos, nos lleva hasta los arcanos más recónditos del maravilloso fenómeno del habla. (Ortega, 1983, V: 435)

La realización de este trabajo responde a un propósito de «perseguir»: perseguir la concepción de Ortega de la traducción, perseguir su huella en la traductología contemporánea. En 1937, José Ortega y Gasset (1883-1955) escribió el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, por medio del cual este intelectual, que ha sido calificado como «la máxima figura del pensamiento español», parece haber dejado una personal e intensa impronta en el ámbito de la traductología.

Hoy día, cuando asistimos a la que se ha denominado como «era de la traducción», somos ya plenamente conscientes de la necesidad de construir una historia de la traducción, de reconstruir el pasado de esta actividad milenaria. Este pasado constituye la sólida base sobre la que se habrá de asentar la reflexión en esta joven disciplina que es la traductología. *Miseria y esplendor de la traducción* representa un destacado fragmento de esta historia, un fragmento que, además de quedar integrado en la historia de la traducción de nuestra tradición, parece asimismo formar parte del presente de la reflexión traductológica.

Este trabajo se basa en la investigación llevada a cabo en mi tesis doctoral, la cual representó a su vez la continuación de un proyecto de investigación tutelada en el que partimos del análisis del ensayo orteguiano, y analizamos tanto su divulgación, a través de las antologías de la traducción, como su presencia en los trabajos del ámbito de la traductología en español. La investigación entonces realizada nos llevó a concluir que *Miseria y esplendor de la traducción* era una de las obras más representativas del ámbito del español, presente en las reflexiones de los teóricos desde la segunda mitad del

siglo XX hasta nuestros días, y cuya divulgación habría logrado traspasar nuestras fronteras para alcanzar el contexto traductológico europeo. Las conclusiones anteriores nos impulsaron a ampliar el campo de estudio tanto en un sentido temático –con el análisis del conjunto de la reflexión de Ortega sobre el fenómeno del lenguaje– como espacial –mediante la ampliación del marco geográfico a la totalidad de la traductología occidental.

La representatividad de *Miseria y esplendor de la traducción* en el ámbito traductológico del español podría quizás haber sido propiciada por la dimensión de «figura nacional» del filósofo, en cuyo caso, cabría esperar que, más allá de este ámbito, la vigencia de los planteamientos orteguianos sobre la traducción sería, en términos generales, considerablemente menor. Del mismo modo, si tenemos en cuenta la repercusión de Ortega, en tanto que figura intelectual, en los distintos países occidentales, así como su intensa conexión con los círculos de pensamiento alemanes, cabría anticipar su influencia en el ámbito germanófono, mientras que en otros ámbitos traductológicos como el francófono, la presencia de *Miseria y esplendor de la traducción* resultaría, preveíamos, meramente anecdótica. Al mismo tiempo, de las conclusiones derivadas de este proyecto, se extraía la cuestión de la motivación que habría llevado al filósofo a reflexionar sobre la actividad traductora, y la posición que ésta ocuparía en el conjunto de su pensamiento. Estos planteamientos han constituido, pues, las principales hipótesis que incitaron la labor de investigación llevada a cabo en este libro.

En este trabajo nos proponemos ofrecer una visión global e integradora de la concepción orteguiana de la traducción, abundando en los planteamientos de *Miseria y esplendor de la traducción* desde la perspectiva de la totalidad de su reflexión sobre el lenguaje, aspecto que, por otra parte, reviste especial relevancia en el corpus orteguiano. Dada la intertextualidad existente entre los múltiples escritos de Ortega, junto a la naturaleza filosófica de su reflexión en *Miseria y esplendor de la traducción*, éste se nos antoja un objetivo indispensable para poder proceder a la valoración crítica de la concepción de la actividad traductora del filósofo. Intentamos, asimismo, valorar la divulgación del ensayo a través de las antologías de la traducción, tanto aquellas dedicadas al ámbito del español como las de ámbito general, y de la recopilación de sus distintas traducciones y ediciones, como paso previo al estudio de la influencia de Ortega en la reflexión traductológica occidental, que analizamos, con el fin de determinar la vigencia de las ideas expresadas por el filósofo en *Miseria y esplendor de la traducción* en las reflexiones de teóricos de distintos ámbitos traductológicos contemporáneos. En resumen, nos proponemos elaborar un estudio histórico sistemático sobre esta reflexión orteguiana y su influencia en el marco de la traductología contemporá-

nea, que contribuya a la reconstrucción de un fragmento del pasado de nuestra disciplina.

Precisiones terminológicas y metodológicas

Nos dedicamos ahora a efectuar algunas precisiones terminológicas con relación a determinadas expresiones utilizadas en este trabajo. En primer lugar, nos gustaría puntualizar el uso de la expresión «traductología del ámbito del español». Con esta expresión hacemos referencia a los estudios de traducción en lengua española, que se corresponden normalmente con la traductología española e hispanoamericana. En términos generales, las divisiones realizadas en la diferenciación de las tradiciones traductológicas de los distintos países del ámbito occidental, responden al criterio de la lengua de expresión. Por tanto, es en este sentido en el que habrán de considerarse las expresiones «ámbito del español», «ámbito germanófono», «ámbito anglófono», etc.

En segundo lugar, haremos referencia a la escisión que realizamos entre la traductología del ámbito del español y la traductología occidental. Obviamente, la traductología del ámbito del español queda englobada en la traductología occidental. Sin embargo, en la elaboración de este trabajo hemos optado por diferenciar entre ambas, atendiendo, fundamentalmente, a los siguientes criterios: el origen de la reflexión objeto de estudio, *Miseria y esplendor de la traducción*; nuestro propio ámbito de trabajo; y, por último, la intención de conferir un sentido de continuidad a la labor investigadora llevada a cabo previamente. Hemos de señalar, asimismo, que esta separación no obedece a un propósito de ofrecer un estudio comparativo de la vigencia del ensayo en ambos contextos, sino más bien a la finalidad de objetivar resultados y de este modo proporcionar una visión integradora, sumativa y representativa de la influencia del filósofo español en la traductología contemporánea.

Finalmente, nos gustaría comentar la decisión de haber limitado el campo de estudio al ámbito geográfico de Occidente, es decir, a la traductología occidental. Confluyen aquí diversas razones: por un lado, consideramos que el concepto de traductología que hoy día tenemos proviene de la evolución en la reflexión en torno a la actividad traductora surgida, en la gran mayoría de los casos, dentro del marco occidental; por otro lado, la posibilidad de abarcar el estudio de otras tradiciones conllevaría el problema de las lenguas de trabajo; somos conscientes, también, en nuestro propósito de proporcionar un estudio histórico dinámico y concluyente, de la inevitable necesidad de realizar acotaciones a lo que de otro modo se convertiría en un campo de

estudio imposible de abarcar. No obstante, entendemos que esta limitación espacial podría ser interpretada como una decisión con un marcado componente etnocéntrico, por lo que nos gustaría disculparnos de antemano y aclarar que no ha sido ésta, en ningún momento, nuestra intención.

Metodología

Como reflejamos en el capítulo siguiente (cf. 1.3.4), son muchos los autores que han señalado la necesidad de establecer una metodología en el ámbito de la historia de la traducción. De esta manera, actualmente contamos con diferentes propuestas (D'hulst, 1995; Delisle, 1996; Lépinette, 1997; Pym, 1998; López Alcalá, 2001; Sabio Pinilla, 2006), en las que se distinguen diferentes métodos en función del tipo de estudio y aproximación adoptados. Sin embargo, como señalan estos autores, los distintos métodos no son, en modo alguno, excluyentes, sino que pueden y deben, según el caso, ser utilizados de forma conjunta.

En este caso concreto, hemos procedido de la siguiente manera: en primer lugar, hemos efectuado la elección del tema: el análisis de la influencia de Ortega y Gasset en la traductología occidental, motivado, como decíamos, por los resultados obtenidos en un proyecto de investigación previo. Había quedado patente que el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* desempeñaba un importante papel como obra representativa en la tradición del ámbito del español que había, además, dejado una huella significativa en la reflexión traductológica contemporánea de nuestra tradición. ¿Se confirmaría esta circunstancia en el ámbito de la traductología occidental? Hemos procedido entonces a la búsqueda de fuentes de información.

En la elaboración de este trabajo contamos como fuente primaria fundamental con el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, junto con todas aquellas reflexiones de Ortega recogidas en sus *Obras completas* en las cuales queda diseminado el pensamiento del filósofo en torno al fenómeno del lenguaje. En nuestra investigación hemos utilizado la edición de las *Obras completas* de 1983, de las que hemos rescatado, como decíamos, las principales reflexiones que contienen el pensamiento orteguiano sobre el lenguaje: «Meditaciones del Quijote» (1914), «Prólogo para alemanes» (1934), «Prólogo para franceses» (1937), «Gracia y desgracia de la lengua francesa» (1937)», «Meditación de la criolla» (1939), «Comentario al *Banquete* de Platón» (1946), «El hombre y la gente» (1957) y «Meditación del pueblo joven» (1958). Además, en la labor de rastreo de la presencia de Ortega en la traductología occidental, hemos seleccionado como fuentes pri-

marias aquellas reflexiones más destacadas de la literatura traductológica, tras consultar bibliografías de la traducción como las elaboradas por Van Hoof (1973), Delisle y Lorraine (1979), Santoyo (1996), Navarro (1996) o Lafarga (1998). Como fuentes secundarias, hemos empleado aquellas obras dedicadas al estudio de la figura de Ortega, tanto desde una perspectiva general como, especialmente, aquellas centradas en el estudio de la aproximación del filósofo al lenguaje y a la traducción. Nuestra búsqueda bibliográfica incluye el rastreo exhaustivo de la biblioteca de la Facultad de Traducción e Interpretación de la Universidad de Granada, las bibliotecas de la *University of Bristol* y *University of Bath*, la *British Library* (Londres), y los fondos bibliográficos de la Fundación Ortega y Gasset (Madrid).

Tras establecer el tema y haber realizado la búsqueda de fuentes de información, comenzamos el análisis. Este análisis comprende tres fases, en función del objeto de estudio abordado. En una primera fase, que comprendería los capítulos 2 y 3, nos dedicamos al análisis de la concepción de Ortega sobre la traducción. Nuestra labor investigadora en este punto arranca con el análisis del pensamiento de Ortega sobre el lenguaje, y está destinada a proporcionar el marco contextual e ideológico en el cual se insertará la concepción de Ortega sobre la traducción. La elaboración de este marco resulta esencial para poder efectuar una valoración crítica e integradora respecto al contexto histórico-ideológico del ensayo. En esta primera fase, hemos utilizado conjuntamente el «método sociológico-cultural» y el «descriptivo-comparativo» (cf. 1.3.4) de Lépinette (1997). Así, en el capítulo 3, nos aproximamos a la consideración de Ortega sobre la traducción, mediante la integración de los planteamientos del filósofo en *Miseria y esplendor de la traducción*, ya sea en el contexto ideológico conformado por la totalidad de la reflexión de Ortega en torno al fenómeno del lenguaje, ya sea en el marco de pensamiento que resultaría, a nuestro juicio, determinante en la formación de Ortega: la hermenéutica alemana.

En la segunda fase del análisis de este trabajo, profundizamos en la divulgación del ensayo, recogida en el capítulo 4. En esta etapa las antologías de la traducción han representado una fuente documental esencial, junto a otras fuentes secundarias de ámbito general, que nos han ayudado a determinar la posición ocupada por el filósofo en los diferentes ámbitos culturales occidentales. En el análisis hemos utilizado el «método erudito» (cf. 1.3.4) de la propuesta de López Alcalá (2001), y hemos elaborado, en primer lugar, un inventario exhaustivo de las antologías de traducción, para después proceder al rastreo del ensayo orteguiano en las diferentes colecciones. Asimismo, hemos contado con el apoyo documental de la Fundación Ortega y

Gasset para realizar la recopilación de las traducciones del ensayo, las cuales constituyen otra importante fuente de divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción* más allá de nuestro ámbito traductológico. Los resultados obtenidos en esta etapa de la investigación nos han servido como primer paso en el propósito de determinar la influencia del ensayo en la traductología occidental.

En la tercera fase del análisis, abordamos la cuestión de la vigencia de la concepción de Ortega sobre la traducción y su aportación a la traductología occidental contemporánea. En esta etapa de nuestra investigación, que comprende los capítulos 5 y 6, hemos optado por el «método analítico-sintético» (cf. 1.3.4) propuesto por López Alcalá (2001). Igualmente, nos hemos basado, a modo orientativo, en las bibliografías de traducción mencionadas anteriormente para proceder a la recopilación de los trabajos más representativos que contienen referencias a *Miseria y esplendor de la traducción* desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. Analizamos, entonces, esta presencia, atendiendo a la función desempeñada por los planteamientos orteguianos en el desarrollo de la reflexión en la que quedan incorporados. En este sentido, hemos estimado conveniente clasificar las reflexiones en función de las aproximaciones adoptadas por los distintos teóricos al tratar el ensayo orteguiano. Así, distinguimos entre los trabajos dedicados de forma exclusiva al estudio de *Miseria y esplendor de la traducción*; aquellas reflexiones que presentan una referencia breve o mención al ensayo orteguiano, englobadas bajo la denominación de «citas breves»; los trabajos que ofrecen una valoración o comentario del ensayo, recogidos bajo el epígrafe de «citas comentadas»; y, por último, aquellas reflexiones en las cuales los diferentes teóricos adoptan una perspectiva crítica respecto a las consideraciones vertidas por Ortega en este ensayo, recogidas en las «citas críticas».

En un intento de facilitar el seguimiento de nuestra labor investigadora así como de sistematizar los resultados, concluimos cada capítulo con una valoración de los datos presentados, que serán recogidos y completados en el capítulo 7, «Conclusiones».

Estructura del trabajo

De acuerdo con los objetivos anteriormente planteamos, este trabajo se estructura en siete capítulos:

El capítulo 1, «Traductología: historia de la traducción», contiene una descripción general de la línea de investigación de historia de la traducción, en la que se inscribe el presente trabajo. Tras una breve revisión de la tra-

ductología, nos centramos en plasmar la evolución experimentada por los estudios históricos de la traducción, reflejamos el panorama actual –con sus logros y retos–, y comentamos los principales aspectos sobre los que se articula la reflexión en este ámbito. Asimismo, recuperamos las aportaciones más destacadas sobre las cuestiones metodológicas en la historia de la traducción.

El capítulo 2, «Concepción del lenguaje de Ortega y Gasset: contexto ideológico de *Miseria y esplendor de la traducción*», está dedicado a la contextualización integradora del ensayo en el conjunto de la reflexión de Ortega sobre el lenguaje. Iniciamos este capítulo con una breve revisión, a modo de presentación, de la figura de Ortega, su estilo y personalidad intelectual. Realizamos entonces un repaso a la evolución de la corriente hermenéutica, esencial en el pensamiento del filósofo español. Así, comentamos la perspectiva hermenéutica de Ortega, con especial hincapié en aquellas consideraciones que resultan más relevantes al abordar su aproximación al fenómeno del lenguaje, y examinamos su posterior influencia en la hermenéutica contemporánea. Tras la revisión hermenéutica, nos centramos en el análisis de la reflexión orteguiana en torno al lenguaje, para identificar y comentar las distintas dimensiones que este fenómeno adquiere en el conjunto de su obra.

En el capítulo 3, «Análisis de *Miseria y esplendor de la traducción*», procedemos, como indica el título, al análisis del ensayo. En este análisis identificamos y comentamos sus principales influencias, provenientes de la tradición hermenéutica alemana, con el fin de contextualizar los planteamientos de Ortega en el conjunto de su reflexión sobre el lenguaje, previamente analizada. Por último, comentamos las principales aportaciones del ensayo a la reflexión traductológica y procedemos a realizar una valoración global del mismo.

El capítulo 4, «Divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción*», empieza con un estudio de la posición desempeñada por Ortega, en cuanto figura del pensamiento, en la cultura occidental. Seguidamente, analizamos las antologías de la traducción, género fundamental en el marco de los estudios históricos de la traducción y en la difusión de la reflexión en torno a esta actividad. En primer lugar, realizamos una breve introducción y estado de la cuestión sobre este género, para continuar con el rastreo de *Miseria y esplendor de la traducción* en las diferentes colecciones, tanto aquellas destinadas de manera exclusiva al ámbito del español como a las de ámbito general, elaboradas por los distintos antólogos. Reflejamos también la posición del filósofo ante la traducción, de la que él mismo dejaría constancia en algunas de sus obras, y aportamos una recopilación exhaustiva de las traduc-

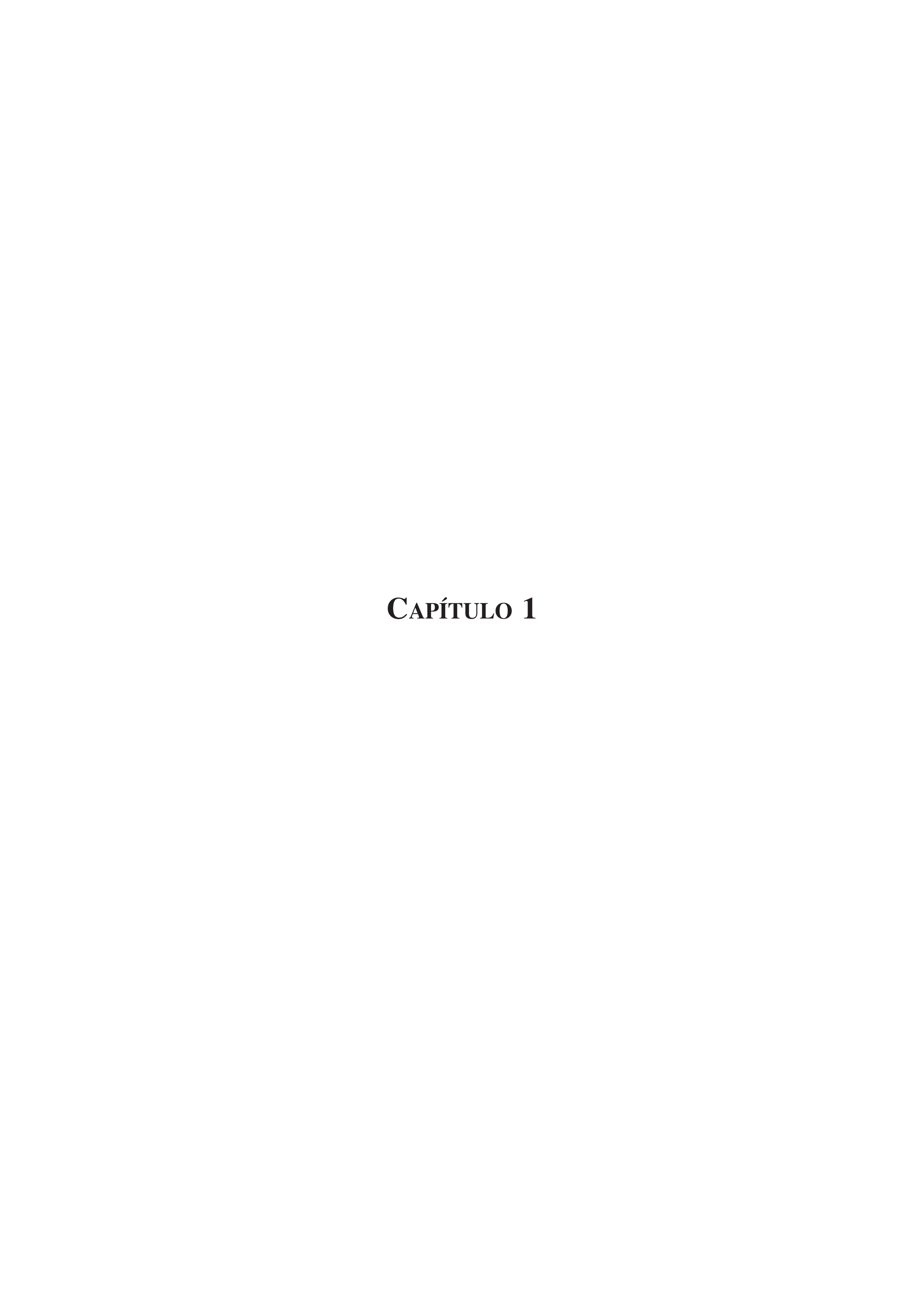
ciones del ensayo a las diferentes lenguas. A modo casi anecdótico si bien, en cualquier caso, indicativo de la divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción*, mostramos cómo el atrayente título de esta reflexión se ha consolidado como una expresión clásica en la literatura traductológica contemporánea.

El capítulo 5, «La influencia de Ortega y Gasset en la traductología del ámbito del español» comprende el estudio de la influencia de *Miseria y esplendor de la traducción* en el ámbito de nuestra traductología. En este capítulo recopilamos, clasificamos y analizamos aquellas reflexiones de los teóricos más representativos de nuestra tradición que contienen algún tipo de referencia al ensayo orteguiano. La labor de recopilación se inicia con aquellos trabajos destinados de manera exclusiva al estudio y posterior influencia de *Miseria y esplendor de la traducción*, y abarca, como decíamos, las referencias a este ensayo que han quedado integradas en la literatura traductológica del ámbito del español así como aquellos trabajos que contienen una posición crítica en su aproximación a la reflexión orteguiana.

El capítulo 6, «La influencia de Ortega y Gasset en la traductología occidental», estudia la influencia de *Miseria y esplendor de la traducción* en los distintos ámbitos traductológicos del marco occidental, a través de la recopilación y análisis de aquellas reflexiones que incorporan las consideraciones del filósofo español. De manera análoga al capítulo precedente, nos dedicamos en primer lugar al análisis de aquellos trabajos dedicados a la revisión de *Miseria y esplendor de la traducción*, para proceder a la selección y estudio de las referencias a este ensayo presentes en las reflexiones traductológicas occidentales provenientes de los teóricos más destacados. Del mismo modo, reflejamos también aquellas referencias en las que los distintos teóricos manifiestan una postura crítica con respecto a los planteamientos del filósofo en este ensayo.

El capítulo 7 contiene las conclusiones obtenidas en este trabajo.

Junto a estos siete capítulos adjuntamos un breve anexo en el que incluimos una recopilación de las traducciones y ediciones de *Miseria y esplendor de la traducción* tanto de manera independiente como sus inclusiones en las ediciones de *Obras completas*, muestra de la difusión del ensayo en el mundo hispanohablante. Nos disculpamos aquí ante cualquier posible omisión y remitimos a la información que nos ha sido facilitada por la Fundación Ortega y Gasset.



CAPÍTULO 1

1. TRADUCTOLOGÍA: HISTORIA DE LA TRADUCCIÓN

1.1. Consideraciones previas

> La traducción no es la traición, sino la tradición: tradición en sentido activo; es decir, traslación, traspaso, entrega a otros, a los hablantes de otras lenguas. Ése es el elemento básico, el núcleo esencial de la traducción. (García Yebra, 1994: 27)

Este capítulo está dedicado a la presentación de los aspectos teóricos que constituyen el marco conceptual de nuestro trabajo. Como indicábamos en la «Introducción», esta investigación se inscribe en el ámbito de la historia de la traducción. Además, la realización de este trabajo nos ha llevado a efectuar un análisis de la literatura de la traductología contemporánea. Por tanto, consideramos interesante, en primer lugar, proporcionar una breve descripción de esta disciplina, para a continuación abundar en el ámbito de la historia de la traducción. Asimismo, para completar la presentación de los fundamentos teóricos de este trabajo, nos ocupamos en este capítulo de la revisión de los antecedentes.

1.2. La traductología

> Le domaine de la traduction est depuis toujours le siège d'une curieuse contradiction. D'un côté, on considère qu'il s'agit d'une pratique purement intuitive […] n'exigeant dans le fond aucune théorie, aucune réflexion spécifiques. D'un autre côté, il existe –au moins depuis Cicéron, Horace et saint Jérôme– une abondante masse d'écrits sur la traduction, de nature religieuse,

> philosophique, littéraire, méthodologique ou –depuis peu– scientifique. (Berman, 1984: 11)

Estas palabras resumen la paradójica situación que ha rodeado la traducción a lo largo de la historia. Sin embargo, a lo largo del siglo XX, factores como el desarrollo tecnológico o el aumento de las relaciones internacionales pondrían de relieve la importancia de la traducción. Es especialmente a partir de la segunda mitad de dicho siglo cuando se suceden las reflexiones sobre esta actividad. Así pues, podríamos ubicar entre las décadas de los años cincuenta y setenta –en palabras de Vega– la «etapa fundacional de la teoría de la traducción moderna» (2004: 56). Las primeras manifestaciones teóricas en las que se reivindicaba una aproximación más sistemática, presentaban la traducción como una actividad subsidiaria, adscrita a otros ámbitos como la lingüística, la literatura o la enseñanza de lenguas. Ya en 1972, Holmes presentaría «The Name and Nature of Translation Studies»[1] que constituye el primer intento de definición de lo que hoy en día se considera la traductología:

> Rather untypically for the scholars of the time however, Holmes did not view his subject as a subdivision of another subdiscipline, whether Applied Linguistics or anything else, but as an emerging discipline in its own right. (Snell-Hornby, 1991: 14)

Entre otros intentos de sistematización, podríamos destacar a Fedorov (1953), Vinay y Darbelnet (1958), Jakobson (1959), Mounin (1963), Catford (1965), Nida y Taber (1969) y Vázquez Áyora (1977). Tras esta «etapa fundacional», en la década de los años ochenta, la traductología se convertiría en una disciplina independiente, con una entidad propia, concebida como una *nécessité interne* (Berman, 1984: 12) de la traducción:

> La traduction comme nouvel objet de savoir: cela signifie deux choses. Tout d'abord, le fait qu'en tant qu'expérience et opération, elle est porteuse d'un savoir *sui generis* sur les langues, les littératures, les cultures, les mouvements d'échange et de contact, etc. […] En second lieu, ce savoir devrait, pour devenir un «savoir» au sens strict, prendre une forme définie, quasi institutionnelle et établie […] Que la traduction doive devenir une «science» et un «art» […] c'est là en effet son destin *moderne*. (Berman, 1984: 289-290, 280)

---

1. Comunicación presentada en el III Congreso Internacional de Lingüística Aplicada, Copenhague, 21-26 de agosto de 1972.

El carácter interdisciplinar inherente a la traducción, actividad que se sitúa, como comenta Snell-Hornby (1988), entre disciplinas, entre lenguas y entre culturas, queda patente a su vez en la traductología. Así, en esta disciplina coexisten numerosos enfoques que responden a las distintas perspectivas adoptadas por los teóricos al abordar las múltiples dimensiones del hecho traductor. Hurtado Albir (2001: 125-132) distinguiría cinco bloques temáticos en los que quedarían englobados los principales enfoques: «enfoques lingüísticos» donde destacarían autores como Vinay y Darbelnet, Catford, Vázquez Áyora; «enfoques textuales», donde se situarían Coseriu, Ladmiral, House, Neubert; «cognitivos», Kiraly, Delisle, Kussmaul, Wilss; «enfoques comunicativos y socioculturales», Nida y Taber, Toury, Rabadán, Reiß y Vermeer, Nord; «enfoques filosóficos y hermenéuticos», donde hallamos a Steiner, Berman, Gadamer, Venuti, Ortega Arjonilla. En la actualidad habría quedado ya atrás una etapa en la que predominaron corrientes restrictivas, dando paso a «una concepción integradora que abarca todo el campo de la traducción», señala Hurtado Albir (1994: 32), quien años después, volvería a describir el panorama traductológico actual:

> Las tendencias actuales dentro de los estudios sobre la traducción coinciden en presentar la traducción no como un proceso de transcodificación de lengua a lengua sino como un acto comunicativo, y por supuesto textual, incidiendo algunos autores en el análisis del proceso de traducción. (Hurtado Albir, 2001: 147)

La diversidad de enfoques se vería acompañada de una diversidad terminológica en la denominación la propia disciplina, en función, normalmente, del enfoque adoptado. Mientras que en inglés confluyen expresiones como «Translation Studies», «Science of Translation», «Translation Theory», en francés hallamos «traductologie», «théorie de la traduction»; en alemán hallamos «Übersetzungtheorie», «Übersetzungswissenchaft», y en español «Traductología», «Estudios de traducción», «Teoría de la traducción», por citar sólo aquellas denominaciones más frecuentes.

Como hemos señalado antes, la aparición de la traductología, o de los Estudios de traducción, podría situarse entre los años cincuenta y setenta. Sin embargo, en nuestro país, habríamos de esperar unas décadas para asistir al despegue de esta disciplina, tal como reflejan las palabras de Santoyo:

> Miraras donde miraras sólo había un horizonte más propio incluso de un desierto que de páramo […] Si es cierto, como escribe Newmark, que se ha traducido muchísimo, pero que es poquísimo lo que se ha escrito sobre la traducción, esa verdad era sobre todo aplicable a nuestro país en el decenio de los setenta. (Santoyo, 2000: 9)

El panorama de la traducción, en España, tanto en el ámbito educativo como en el profesional, en la década de los setenta, era ciertamente desesperanzador. Como señala Santoyo (2000: 9), no se contaba con recursos bibliográficos especializados en el tema, el estado de las traducciones era «patológico», la Universidad española no ofrecía la posibilidad de cursar estudios que condujeran a la profesión de traductor o intérprete, no existían publicaciones periódicas especializadas en traducción… un escenario, como calificaría Pegenaute, «deplorable» (2004: 611).

Por fortuna, a partir de la institucionalización de los Estudios de Traducción e Interpretación, asistimos a un, siempre relativo, esplendor de la reflexión traductora, como apuntara Santoyo. A partir de 1979, se produce un giro espectacular «en creciente e inimaginada aceleración histórica» (2000: 11). Hemos de precisar, asimismo, que la mayoría de las reflexiones provendría de ámbitos universitarios: la institucionalización de los Estudios de traducción provocó la necesidad de material didáctico, necesidad cubierta fundamentalmente desde el propio marco académico. Con todo, la situación ha cambiado por completo y, como señala Pegenaute, «hoy en día la traducción constituye un campo de investigación sumamente pujante en España» (2004: 611).

1.3. La historia de la traducción

> The history of translation can focus on practice or theory or both. A history of the practice of translation deals with such questions as what has been translated, by whom, under what circumstances, and in what social or political context. History of theory, or discourse on translation, deals with the following questions: what translators have had to say about their art/craft/science; how translations have been evaluated at different periods; what kinds of recommendations translators have made or how translation has been taught; and how this discourse is related to other discourses of the same period. Or both theory and practice can be investigated at once: how can the reliability or relevance of texts on translation be determined? What is the relation between practice and reflection on translation? (Woodsworth, 1998: 101)

Esta definición de la historia de la traducción resulta, en nuestra opinión, acertada y a la vez integradora con relación a las múltiples cuestiones que quedarían englobadas en este ámbito de investigación. Se trata, pues, de un ámbito en el que tienen cabida diferentes objetos de estudio, y donde, en consecuencia, hallamos una extraordinaria diversidad de trabajos, en función del objeto de estudio abordado.

La heterogeneidad en los objetos de estudio posibles, hace que, como sucediera en el caso de la traductología, exista una confluencia terminológica en la denominación de estos estudios. De entrada, parecen coexistir «historia de la traducción» e «historia de la reflexión teórica» (Hurtado Albir, 2001: 101). Además, son varios los teóricos que, en función del objeto de estudio abordado, han advertido de la necesidad de desglosar estos términos. Así, Lambert (1993: 20) argumentaba a favor de distinguir entre «historia» e «historiografía», la primera haría referencia al material histórico, mientras que la «historiografía» abarcaría el ámbito del discurso del historiador, incluidas las cuestiones metodológicas y epistemológicas de la disciplina; López Alcalá (2001: 112) propone la creación de dos ramas de investigación, correspondientes a dos objetos de estudio diferentes, «historia de la traducción» e «historia de la teoría de la traducción»; por su parte, Gallego Roca (2004: 480) distingue entre «historia de la traducción» o «historia de las traducciones» e «historia de los textos traducidos».

La heterogeneidad terminológica, contrasta, sin embargo, con el convencimiento unánime, hoy día ampliamente generalizado entre los teóricos, de la necesidad y relevancia de la investigación histórica en el ámbito de la traductología, cuestión de la que advierten en sus diferentes publicaciones numerosos autores, como Bassnett-McGuire (1980), García Yebra (1988), Delisle y Woodsworth (1995), Santoyo (1996*b*), Woodsworth (1998), Lafarga (2000, 2005), Hurtado Albir (2001) o Sabio Pinilla (2006):

> The study of our profession's antecedents will help to legitimize translation as an independent discipline, capable of defining itself, of sustaining a discourse *sui generis*. It has already been given a name: «translation studies» or «traductologie» in French. This young discipline cannot claim a future if it is unable to build upon earlier experience and seek fresh ideas based on models from the past. Constructing a history of translation means bringing to light the complex network of cultural exchanges between people, cultures and civilizations down through ages. (Delisle & Woodsworth, 1995: xv)

> […] la rama histórica ha servido para dotar a la disciplina de una base sin la cual el estudio y la enseñanza de la traducción quedarían incompletos. (Sabio Pinilla, 2006: 22)

Esta toma de conciencia generalizada ha contribuido a que, junto a la creciente evolución en progresión geométrica de los estudios de traducción que señalábamos antes, en el ámbito de investigación de la historia de la traducción, asistamos paralelamente, en estos momentos, a un «florecimiento de la bibliografía española» (Lafarga, 2005: 1142).

1.3.1. Perspectiva histórica

> La constitution d'une historie de la traduction est la première tâche d'une théorie *moderne* de la traduction. À toute modernité appartient, non un regard passéiste, mais un mouvement de rétrospection qui est une saisie de soi. (Berman, 1984: 12)

Las palabras anteriores de Berman se han visto respaldadas por las manifestaciones de numerosos teóricos, como veíamos antes, sobre el interés y la necesidad de la historia de la traducción en la disciplina de la traductología.

En la literatura sobre la traducción, encontramos, a partir de las primeras décadas del siglo XX, estudios de tipo histórico: Amos (1920), Matthiesson (1931), Mounin (1955), por citar sólo algunos. Sin embargo, apunta Sabio Pinilla (2006: 22), «el interés moderno por la investigación en historia de la traducción puede datarse en 1963, en el IV Congreso de la Federación Internacional de Traductores (FTI), celebrado en Dubrovnik». En este congreso, Radó proclamaría la necesidad de escribir una historia universal de la traducción, aunque su enorme dimensión impediría la materialización de tal propósito. No obstante, las publicaciones sobre la historia de la traducción se sucederían a partir de ese momento: Mounin (1965), García Calvo (1973), Steiner (1975), Lefevere (1977).

En la década de los noventa, indica Sabio Pinilla (2006: 23), asistiríamos al «despertar de los estudios dedicados a la Historia de la Traducción», que se habrían consolidado a partir de la década de los años ochenta. De nuevo en el marco de la FTI, en su XII Congreso Mundial celebrado en Belgrado en 1990, se fraguaría la creación del *Repertorio mundial de historiadores de la traducción*, coordinado por Delisle, y surgiría, resultado del trabajo del Comité para la historia de la traducción de la FTI, dirigido por Delisle y Woodsworth, *Les traducteurs dans l'histoire / Translators through History* (1995).

El propósito de la construcción de una historia universal es considerado hoy «ilusorio e inconcebible» (Sabio Pinilla, 2006: 24), y las tendencias ac-

tuales se orientan en torno a aspectos parciales, lo cual «favorece un análisis más dinámico que estático» (Sabio Pinilla, 2006: 24). En este sentido, en el buen momento que atraviesan los estudios de historia de la traducción, nos gustaría destacar el género de las antologías de la traducción, por representar éstas un destacado papel en el desarrollo de nuestra investigación (c.f. 4.3). Este género, cuya misión principal consiste en reunir y poner al alcance del lector textos de naturaleza secundaria y normalmente de difícil acceso, constituye un intento de cimentar la reflexión histórica sobre la traducción (Lafarga, 2005: 1135), y experimenta hoy en día, como veremos, una extraordinaria expansión.

Ahora bien, en nuestra tradición traductológica, afirma Santoyo, «como no podía ser de otra manera, la historia de la traducción sigue este mismo esquema evolutivo, si bien con un notable desfase cronológico» (1987: 10). Lafarga, por su parte, considera que en el panorama de los estudios de historia de la traducción se daría una paradójica circunstancia, pues el abundante volumen de estudios de naturaleza histórica contrastaría con la falta de conciencia de la necesidad de incorporar una perspectiva histórica en el contexto académico de los estudios de traducción:

> La escasa presencia de la historia de la traducción en la docencia contrastaba –y contrasta– con una abundancia en el ámbito de la investigación. Aquí el problema reside precisamente en esa abundancia, que se traduce a menudo en una inmensa variedad e incluso, dispersión. (Lafarga, 2005: 1134)

Las anteriores palabras de Lafarga reflejan, entendemos, dos cuestiones importantes. En primer lugar, este autor alude a la injustificada y generalizada ausencia de la historia de la traducción en el marco académico. El propio Lafarga, en su conferencia «La historia de la traducción en España: ¿una asignatura pendiente?», profundizaba en esta situación:

> No deja de ser significativa la ausencia, en muchos de los planes de estudios evocados, de una asignatura de óptica histórica […] Se me puede replicar que en una licenciatura que pretende ser eminentemente práctica y aplicada tal vez no sea necesaria esa vertiente histórica, esa mirada retrospectiva de la que hablaba Berman; que no es lo mismo estudiar Literatura, pongo por caso, que Traducción, porque el estudiante de Literatura no se prepara para ser literato, ni pretende serlo normalmente. Pero yo les contestaría aduciendo algunos ejemplos que he sacado de carreras netamente científicas en una prospección muy rudimentaria […]: en la licenciatura de Medicina los alumnos deben cursar como obligatoria una «Historia de la Medicina» y en la de Biología es también obligatoria una «Evolución del pensamiento biológico» […]. (Lafarga, 2000: 182)

Años después, este autor declara que «la situación puede haberse modificado en los últimos tiempos» al tiempo que prevé más modificaciones en el futuro próximo, «debido a los procesos de transformación que está viviendo la enseñanza superior en Europa» (Lafarga, 2005: 1133).

Por su parte, Sabio Pinilla recupera esta cuestión y argumenta a favor de la enseñanza y el estudio de esta materia:

> [...] aporta una visión humanista a una disciplina cuyo enfoque es cada vez más técnico; [...] sirve para consolidar científicamente y dotar de una unidad necesaria a los Estudios de Traducción; y por otra parte, contribuye a relativizar los logros de las teorías del presente; [...] añade una tercera dimensión a la disciplina, una dimensión esencial para comprender el complejo fenómeno de la traducción; [...] sirve también para rehabilitar la memoria de los traductores y traductoras [...] es bueno prevenir contra algunos peligros en esa relación constante entre el pasado y el presente; [...] la traductología es un discurso histórica y culturalmente marcado. (Sabio Pinilla, 2006: 28-30)

La otra cuestión implícita en las anteriores palabras de Lafarga hace referencia a la falta de sistematización en los trabajos de carácter histórico de nuestra tradición traductológica, donde «podemos constatar la ausencia de obras de conjunto» (2000: 185). Otros autores, como San Ginés (1997: 12) o Vega (2004: 19), reflejan esta situación la cual dificultaría, considera Lafarga, «la consulta de los estudiosos interesados en el tema» (2000: 190). En este aspecto, hallamos numerosas declaraciones que sugieren el estudio histórico sistemático de la traducción que, entiende Vega, es una tarea pendiente en nuestra traductología:

> Hora es ya de conocer y estudiar, para orientar el futuro, lo que ha sido el pasado de la traducción [...] Efectivamente, esta tarea está todavía por hacer. Investigadores que fueron o que son, como H. Van Hoof en Bélgica, Fraenzel o Sdun en Alemania, Mounin en Francia, Larose en Canadá o García Yebra y Julio César Santoyo en España, han conseguido desbrozar el camino por donde podrá seguir la investigación, una investigación que en España todavía no goza de una situación digna, y mucho menos justa con la tradición traductora de nuestro país. (Vega, 2004: 19)

No obstante, a pesar del trabajo que aún queda por hacer, tal y como reflejan autores como Pegenaute (2004), Lafarga (2005) o Sabio Pinilla (2006), la historia de la traducción hoy día atraviesa una etapa de esplendor.

1.3.2. Periodización histórica de la traducción

La periodización de la historia de la traducción constituye otra cuestión fundamental en el estudio histórico del fenómeno traductor, especialmente en el propósito de sistematización al que aludíamos anteriormente. En este aspecto encontramos numerosas propuestas, en función de los distintos criterios adoptados, entre los que predomina una división cronológica, y de las cuales rescatamos a continuación algunas de las más representativas.

En 1975, Steiner establece una clasificación que respondería a este criterio cronológico:

> The first period would extend from Cicero's famous precept not to translate *verbum pro verbo*, in his *Libellus de optimo genere oratorum* of 46 B.C. and Horace's reiteration of this formula in the *Ars poetica* some twenty years later, to Hördelin's enigmatic comentary of his own translations from Sophocles (1804) […] This epoch of primary statement and technical notation may be said to end with Alexander Fraser Tytler's (Lord Woodhouselee) *Essay on the Principles of Translation* issued in London and with Friedrich Schleiermacher's decisive essay *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* of 1813. This second stage is one of theory and hermeneutic inquiry […] This age of philosophic-poetic theory and definition […] extends to Valery Larbaud's inspired but unsystematic *Sous l'invocation de Saint Jérome* of 1946. After that we are fully in the modern current. The first papers on machine translation circulate at the close of the 1940s. Russian and Czech scholars and critics, heirs to the Formalist movement, apply linguistic theory and statistics to translation […] It is a period of intense, often collaborative exploration of which Andrej Fedorov's *Introduction to the Theory of Translation* ([…] 1953) is representative […] In many ways we are still in this third phase […] Yet certain differences in emphasis have occurred since the early 1960s. The «discovery» of Walter Benjamin's paper «Die Aufgabe des Übersetzers» originally published in 1923, together with the influence of Heidegger and Hans-Georg Gadamer, has caused a reversion to hermeneutics, almost metaphysical inquires into translation and interpretation. (Steiner, 1992: 248-250)

Por su parte, Santoyo establecía otra división histórica, también desde una perspectiva cronológica, si bien este autor incluye una etapa previa, «la traducción oral», con relación a la clasificación de Steiner, autor al que recurre en su caracterización de los períodos:

> El primer período, que denominaré de la traducción oral, se inició quizá con el uso primero del lenguaje: durante miles y miles de años allí donde hubo –y

> ciertamente hubo– necesidad de relación intercomunitaria, tuvo que haber también, por necesidad, traducción oral o interpretación […] El segundo período, de traducción propiamente dicha o traducción escrita, se inicia en época ligeramente posterior a la invención de la escritura […] Cuando la escritura se consolida y su uso deja de ser accidental, al punto aparece junto a ella la traducción […] El tercer período, de reflexión, comienza con la figura de Cicerón y perdura, al igual que los anteriores, hasta el tiempo presente. No suprime el ejercicio oral de la traducción, ni el escrito, pero añade un nuevo elemento: con Cicerón se inicia, en efecto, el análisis de esta actividad […] como comenta George Steiner en *After Babel*, se extiende desde los preceptos ciceronianos en su *Libellus de optimo genere oratorum*, escrito en el año 46 a.C., hasta los decenios de finales del siglo XVIII […] Se entró en el cuarto período de esta historia, que denominaré de teorización […] con las obras de Alexander F. Tytler (*Essay on the Principles of Translation*, 1791) y Friedrich Schleiermacher (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*) […] Nadie, posiblemente, haya definido mejor las peculiaridades de este período que George Steiner: «This… stage is one of theory and hermeneutic inquiry […]». (Santoyo, 1987: 8-10)

Ruiz Casanova adopta un enfoque distinto, pues considera que las divisiones cronológicas anteriores son planteamientos muy generales que no se reflejarían el desarrollo particular que pudiera conformar cada lengua o cada comunidad:

> La traducción no es un fenómeno aislado. Forma parte del proceso cultural por el que una comunidad va conformando su lengua y su literatura; de ahí que creamos imprescindible que su estudio se haga tomando como parámetros de referencia las ideas lingüísticas y las estéticas literarias de cada época. (Ruiz Casanova, 2000: 38)

En este sentido, Ruiz Casanova vendría a situarse en la misma línea de argumentación expuesta por García Yebra, que destacaría el vínculo que existe entre la traducción, la lengua y la literatura. De este modo, declara este autor, la traducción debe ser entendida como «difusión de la cultura», «creación y desarrollo de nuevas literaturas» y «enriquecimiento de las lenguas utilizadas para traducir» (1994: 270). Ruiz Casanova, como decíamos, adopta una perspectiva análoga en su división de la historia de la traducción y, así, distingue los siguientes períodos: Edad Media, Siglos de Oro, siglo XVIII, siglo XIX y siglo XX (2000: 40). Si nos centramos en el período del siglo XX, época en la que se ubicaría el ensayo orteguiano objeto de nuestro estudio, Ruiz Casanova efectúa, a su vez, las siguientes subdivisiones:

> 1) […] período hasta 1939: traducciones realizadas por autores españoles y traducciones realizadas por autores hispanoamericanos […] 2) […] período 1939-1975: traducciones realizadas por autores españoles en la Península (y, por tanto, aceptadas por el marco censorial), traducciones realizadas por autores españoles en el exilio (pudieran distinguirse aquí varias modalidades: desde los trabajos puramente de encargo o profesionalizados hasta aquellos que revelan opciones estéticas o ideológicas del traductor) y traducciones realizadas por autores hispanoamericanos […] 3) […] el período de 1975 en adelante: puede realizarse la distinción entre traductores españoles e hispanoamericanos; pero poca o ninguna será la información relevante en cuanto a la recepción de las obras […]. (Ruiz Casanova, 2000: 457-458)

Hemos recogido aquí diferentes periodizaciones de la historia de la traducción, surgidas en tres décadas distintas. Ahora bien, en términos generales e independientemente de los criterios aplicados y las resultantes divisiones históricas, podemos observar, la existencia de dos grandes períodos, tal y como concluye Hurtado Albir:

> Sea cual fuere la clasificación adoptada, lo cierto es que se puede hablar de dos grandes períodos en cuanto a la reflexión teórica: uno que abarca desde Cicerón hasta el inicio de las primeras teorías modernas después de la Segunda Guerra Mundial (en los años cincuenta), y otro que incluye desde estas primeras teorías modernas hasta nuestros días, en el que surge la traductología. (Hurtado Albir, 2001: 104)

1.3.3. Tipología de obras históricas

Dentro de la gran variedad de trabajos que quedarían englobados en el ámbito de la historia de la traducción, Lépinette considera que existen tres tipos de obras históricas.

En primer lugar, esta autora distingue los «estudios históricos» (Lépinette, 1997: 19), que a su vez subdivide en «generales» y «parciales», en función del período temporal comprendido. Así, los «estudios históricos generales» serían aquellos que tratan la traducción a través de la historia, desde los primeros documentos hasta nuestros días. Entre ellos podemos mencionar los trabajos de García Yebra (1983, 1994), Ballard (1992), y algunas antologías como la de Santoyo (1987) y Vega (2004). Los «estudios históricos parciales» son aquellos que se centran en una determinada época; establecen, por tanto, una división temporal y espacial en la que se desarrolla la investigación. Entre ellos podemos citar los trabajos de Kelly (1979) y D'hulst (1990).

El segundo tipo en esta clasificación son los estudios que tienen «la historia como "argumento"» (Lépinette, 1997: 19), es decir, obras en las que la historia aparece a modo de telón de fondo, destinadas a estudiar aspectos teóricos sobre la traducción. Como ejemplos hallamos «The Tradition of Translation in the Western Word» de Nida (1964: 11-29), el capítulo IV, «The Claims of Theory» de Steiner (1992: 248-311), o el capítulo II, «History of Translation Theory» de Bassnett-McGuire (1980: 39-75).

El tercer tipo comprende los «estudios históricos "puntuales"» (Lépinette, 1997: 19), aquellos trabajos recogidos en publicaciones periódicas, actas de comunicaciones en congresos, jornadas, etc., en los cuales encontramos una considerable variedad de métodos de investigación.

Por su parte, Sabio Pinilla (2006: 32-33) añade a esta clasificación dos nuevos tipos, a saber, «estudios bibliográficos» y «estudios metodológicos». Los estudios bibliográficos permitirían el acceso a la información a partir de obras de referencia, tales como la enciclopedia de Baker (1998), diccionarios de traductores como el de Van Hoof (1993) o catálogos bibliográficos, como el de Rodrigues Gonçalves (1992). Los estudios metodológicos, como cabe deducir de esta denominación, serían aquellos que tratan cuestiones metodológicas para la investigación en el ámbito de la historia de la traducción. Los trabajos de D'hulst (1995), Lépinette (1997) o Pym (1998) se incluirían en este tipo.

1.3.4. Metodología en historia de la traducción

Como apuntamos antes, son muchos los autores que han manifestado su opinión acerca de la necesidad e importancia de contar con una historia de la traducción. Para ello, resulta esencial establecer una metodología apropiada para la investigación en este ámbito. Teóricos como D'hulst (1995) y Delisle (1996) reflexionan sobre esta necesidad. Así, D'hulst se propone sentar las bases para la investigación en la historia de la traducción, en la cual concibe las siguientes etapas:

- *Bon usage des sources* (D'hulst, 1995: 15-19): el estudio histórico de las teorías de la traducción presupone un inventario exhaustivo en cuya confección el historiador habrá de indagar en diferentes direcciones así como en la epistemología de la época.
- *Contenues et contextes* (D'hulst, 1995: 19-23): el historiador en esta etapa habrá de efectuar la reconstrucción óptima de los textos desde el punto de vista de sus autores y receptores, por medio de la interpretación de lo que éstos dicen y callan.

- *Sur l'évolution* (D'hulst, 1995: 23-26): para el historiador el factor temporal es uno de los más complejos pues implica la conjugación de los aspectos propios de la historia con las teorías de la traducción. D'hulst considera útil en este punto la distinción de niveles temporales propuesta por Fernand Braudel entre: la «longue durée (niveau structurel)», la «moyenne durée (le niveau conjoncturel)» y la «courte durée (le niveau événementiel)» (1995: 24), la cual nos permitiría una mejor comprensión de la interacción y la confluencia de las diversas concepciones traductológicas.
- *La question de la valeur* (D'hulst, 1995: 26-29): la evolución del pensamiento traductológico no sigue un camino rectilíneo. Por tanto, las valoraciones habrán de adaptarse a las nuevas concepciones, de forma que el progreso puede consistir en un «retour en arrière».

Delisle (1997),[3] por su parte, destacaría la importancia de la aplicación de un método histórico en el propósito de la definición de un modo científico en la reflexión sobre la historia de la traducción. Así, este autor descarta cinco tipos de procedimientos: «le genre de la chronique ou des annales», «les répertoires de traductions», «la collecte de témoignages», «les récits anecdotiques», y «la collection de biographies de traducteurs» (1997: 27-30). A su vez, Delisle establece una serie de premisas para realzar la importancia de la dimensión histórica: búsqueda fidedigna de fuentes, selección pertinente de documentos, interpretación de los hechos en su contexto y, finalmente, un juicio de valor.

En el ámbito del español, Lépinette (1997: 4-10) sería la primera autora en abordar las cuestiones de metodología en historia de la traducción. Esta autora distingue dos modelos básicos: el modelo *sociológico-cultural*[4] y el modelo *histórico-descriptivo*. El primero se ocuparía del contexto social y cultural de la traducción, tanto en el momento de su producción como de su recepción, con el fin de explicar la realización de determinadas prácticas traductoras y sus correspondientes efectos en el receptor. El segundo modelo, el *histórico-descriptivo*, se subdividiría a su vez en dos tipos: el *descriptivo-comparativo*, centrado en el estudio de las teorías de las que ha sido objeto la traducción durante los diferentes momentos históricos; y el *descriptivo-contrastivo*, en el que la investigación se orienta hacia las decisiones de traducción tomadas por los di-

---

3. Conferencia inaugural del curso académico 1995-1996 pronunciada el 26 de septiembre de 1995 en el Instituto Universitario de Traductores e Intérpretes de Bruselas.

4. Cursiva en el original.

versos traductores en uno o varios textos meta correspondientes a un mismo texto fuente, con el objetivo de revelar sus motivaciones.

Pym realiza otra importante contribución a la metodología en la historia de la traducción en la que aboga por prestar más atención a los traductores, a quienes considera verdaderos artífices del proceso traductor. Este autor distingue tres áreas: «Translation archaeology», «Historical criticism» y «Explanation» (1998*a*: 5-6). La «Translation archaeology» incluiría aquellas investigaciones destinadas a proporcionar respuesta a la compleja pregunta de ¿quién tradujo, qué, cómo, dónde, cuándo, para quién y con qué efectos?; la «Historical criticism» trataría de evaluar el modo en el que las traducciones conducen o no hacia el progreso; la «Explanation» se ocuparía de determinar las razones por las que surge una determinada traducción.

Por su parte, López Alcalá, desde la perspectiva de la historia de la traducción, sintetiza las aportaciones anteriores y propone tres posibles métodos de estudio: el «método erudito» (2001: 120), caracterizado por la acumulación de datos con el objetivo de exponer con fidelidad los hechos y clasificarlos atendiendo a criterios cronológicos, temáticos u otros; el «método analítico-sintético» (2001: 122), que implica una selección de datos más activa, indagando en las relaciones de causa-efecto para establecer conclusiones; y el «método estadístico» (2001: 122), que se basa en la cuantificación de los datos analizados para indagar sobre el pasado y llegar a conclusiones de gran exactitud.

Finalmente, Sabio Pinilla (2006: 42-44), tras revisar las principales propuestas, formula algunos pasos indispensables en toda investigación en historia de la traducción:

- «La elección del tema»: que habrá de incluir un planteamiento de las hipótesis de trabajo que guiarán la investigación.
- «Búsqueda de fuentes de información»: el investigador habrá de trabajar con documentos auténticos, fuentes primarias y secundarias a las que podrá acceder en archivos y bibliotecas, mediante el uso de obras bibliográficas, catálogos y repertorios.
- «Periodización adecuada del tema»: el investigador habrá de establecer una evolución propia en su trabajo basada en una cronología y periodización. Existen aquí diferentes posibilidades: optar por las periodizaciones «clásicas» de la historia; aplicar una aproximación basada en orientaciones teóricas propias de la traducción; o adoptar una aproximación mixta.
- «Elección del método adecuado»: en función de la investigación histórica, elegir el método más adecuado a sus características, teniendo en cuenta que los diferentes métodos pueden y deben combinarse.

- «Análisis y explicación»: el investigador habrá de efectuar una valoración personal que «convierta a la investigación histórica en interpretación del pasado».
- «Revisión histórica»: el historiador debería proponer tanto la revisión crítica de la historia como nuevos campos de investigación.

1.4. Antecedentes

Basta un rápido repaso a la literatura traductológica para apreciar la representatividad histórica de la reflexión de Ortega sobre la traducción, *Miseria y esplendor de la* traducción (1937). En la, siempre relativamente, tardía evolución de la reflexión en torno a la actividad traductora de nuestra tradición traductológica, son numerosos los teóricos que han reseñado el carácter pionero de este ensayo. Sin embargo, en las innumerables referencias en los estudios de traducción a *Miseria y esplendor de la traducción* observamos también cierto grado de controversia.

Cronológicamente, *Miseria y esplendor de la traducción* quedaría ubicada, atendiendo a las diversas periodizaciones de la historia de la traducción expuestas anteriormente (cf. 1.3.2), en el período de «teoría e investigación hermenéutica» de Steiner (1992: 249); en el tercer período de reflexión establecido por Santoyo (1987: 8-10); y en la subdivisión del siglo XX de 1939 a 1975, según la división elaborada por Ruiz Casanova (2000: 457-458). Independientemente de la división meramente cronológica, conviene resaltar que *Miseria y esplendor de la traducción* surge en una etapa previa a la aparición, como hemos visto, de la traductología como disciplina en la cual, como también apuntábamos, la traducción tendía a ser considerada una actividad subsidiaria, adscrita a otras disciplinas. Por otro lado, si atendemos a la descripción conceptual de la reflexión en esta etapa, podemos observar la presencia de dos grandes debates, a saber, la posibilidad/imposibilidad de la traducción y la cuestión de la fidelidad en traducción. Así, esta etapa estaría caracterizada, afirma Hurtado Albir, por «la imbricación de ellos [de estos dos debates], la falta de definición de los términos implicados, y el predominio de la prescripción»:

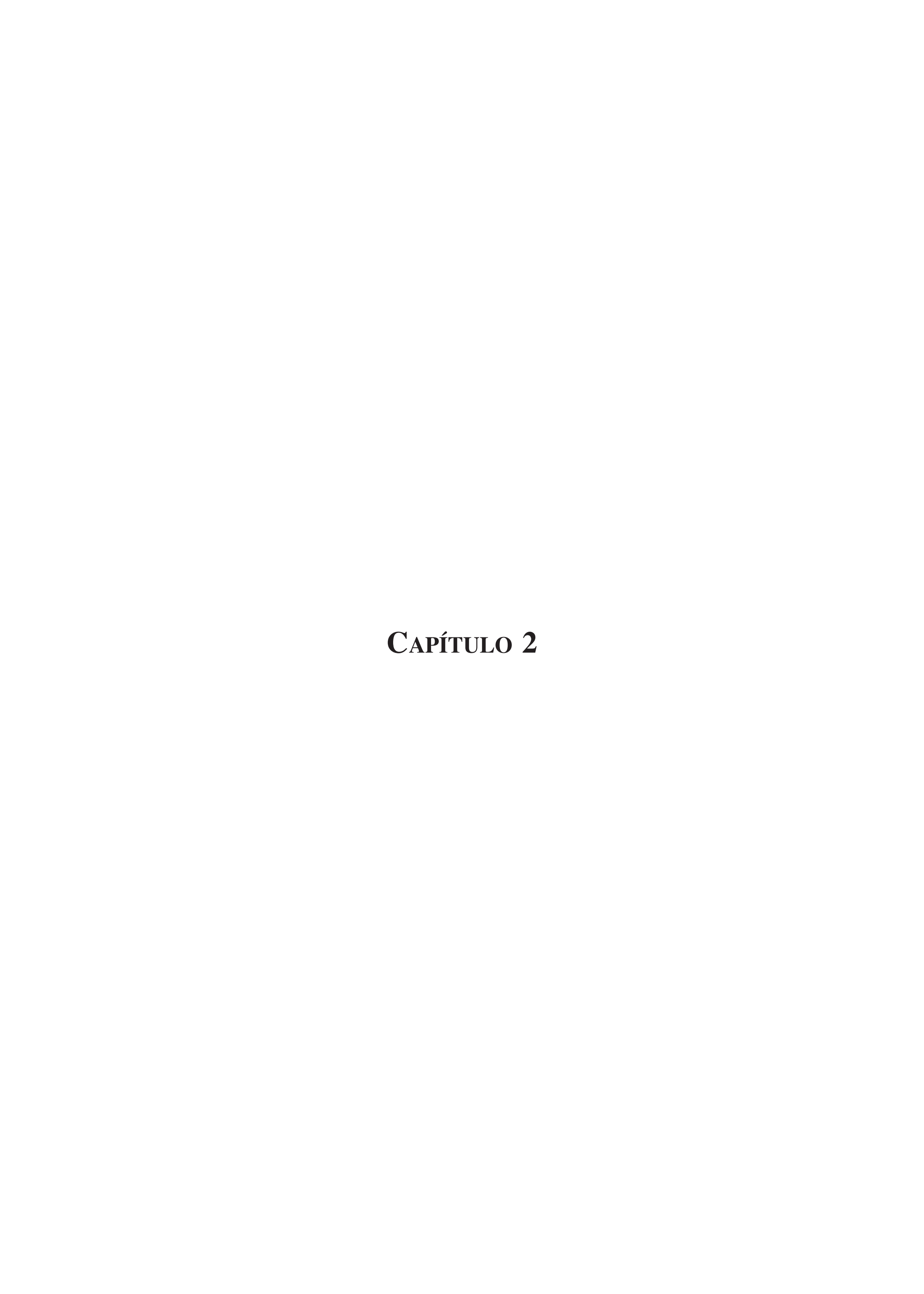
> A mi juicio, ambos debates están imbricados dado que los dos remiten a la definición de lo que se entiende por «invariable» en traducción, es decir, la definición de la naturaleza de lo que une el texto original y su traducción, del punto (o puntos de referencia) a que debe respeto el traductor (contenido, forma, etc.). […] la oposición fundamental se plantea entre traducción «literal»

> y traducción «libre». Lo que sorprende es la falta de definición de los propios términos de la discusión: «fidelidad» se suele identificar con literalidad, la «vía media» permanece en la ambigüedad definitoria, la traducción «libre» ocupa un vasto campo, que va de la mera adecuación a la lengua de llegada a la adaptación espacio-temporal e incluso informativa… Además, conviene señalar que frente a la descripción y explicación necesaria para el esclarecimiento de cualquier debate, se da, a mi juicio, un predominio de la prescripción: se proponen consejos, «leyes», «reglas» para traducir, pero no se abunda en la descripción y en la explicación del funcionamiento del hecho traductor. (Hurtado Albir, 1995: 80)

Asimismo, en la aproximación a *Miseria y esplendor de la traducción* debemos tener presente, tanto la condición de filósofo de Ortega como su formación en la tradición hermenéutica alemana y su conocida personalidad intelectual. De esta manera, la dimensión filosófica, unida a la perspectiva hermenéutica característica en este período de reflexión sobre la traducción, hacen de *Miseria y esplendor de la traducción* una reflexión en la que la actividad traductora aparece inexorablemente vinculada a la concepción de Ortega del lenguaje (véase capítulo 2) y, en último término, a la naturaleza humana.

Miseria y esplendor de la traducción ha sido objeto de estudio de diferentes teóricos de la traducción, quienes, desde diversas perspectivas, analizan las consideraciones del filósofo español, como Reiß (1986), Ortega Arjonilla (1998), Montezanti (2000), Fernández Sánchez y Sabio Pinilla (2006), entre otros (véase 5.2 y 6.2); o Santoyo (1999), quien adoptaría una postura crítica hacia el ensayo orteguiano y su posterior repercusión en la reflexión teórica sobre la traducción. Asimismo, como veremos (cf. 4.3), esta reflexión ha formado parte de las diferentes recopilaciones efectuadas por los teóricos en la elaboración de antologías de la traducción. El interés suscitado por *Miseria y esplendor de la traducción* habría motivado, además, su traducción a diferentes lenguas (Anexo), ampliándose de este modo el marco de divulgación del ensayo.

Sin embargo, hasta el momento no existe, o al menos no tenemos constancia de que así sea, ningún estudio que, desde el análisis conceptual y contextual del ensayo integrado en la concepción filosófica orteguiana del lenguaje, aborde la divulgación y repercusión de esta reflexión en la traductología contemporánea –en el ámbito occidental–, lo cual constituye nuestro objetivo general en este trabajo.



CAPÍTULO 2

2. CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE DE ORTEGA Y GASSET: CONTEXTO IDEOLÓGICO DE *MISERIA Y ESPLENDOR DE LA TRADUCCIÓN*

2.1. Presentación

> El hombre, en efecto, nace en una sociedad o contorno formado por otros seres humanos, y una sociedad es, por lo pronto, un elemento de gestos y de palabras en medio de las cuales se halla sumergido. No es arbitrario llamarlo «elemento» porque posee buen derecho a ser adjuntado a los cuatro tradicionales. Pues bien, todos los demás «mundos» que pueda haber, desde el físico hasta el de los Dioses, son descubiertos por el hombre mirándolos al trasluz de un enrejado de gestos y palabras humanos. (Ortega, 1983, VII: 35-36)

José Ortega y Gasset (Madrid, 1883-1955), filósofo y ensayista, autor de una ingente obra que constituye uno de los corpus filosóficos más representativos y de mayor consideración, tanto en España como fuera de nuestras fronteras, hizo del lenguaje una figura recurrente en el desarrollo de gran parte de su pensamiento. Obedeciendo al propósito que él mismo expresara de «involución del libro hacia el diálogo» (1983, VIII: 19), el pensamiento de Ortega queda diseminado en artículos, prólogos, ensayos, conferencias y diálogos, que conforman el marco que da cabida y articula su reflexión. Si bien cada uno de ellos constituye, generalmente, una unidad autónoma, los diferentes trabajos de Ortega son, al mismo tiempo, conexos. De este modo, para lograr una visión global del conjunto de su doctrina, es necesario realizar una importante labor integradora del pensamiento que este filósofo ha ido plasmando en sus diferentes obras. De ahí que se haga necesario ampliar nues-

tro campo de estudio a la totalidad de la reflexión de Ortega en torno al fenómeno del lenguaje, a fin de establecer el contexto ideológico en el cual habrá de integrarse su concepción de la traducción.

Por otra parte, los distintos puntos de vista que Ortega adopta al abordar determinadas cuestiones de forma repetida a lo largo de sus obras, crean una conciencia en el lector del carácter inacabado o provisional de sus reflexiones. Ortega será también consciente de esta dimensión inacabada; de hecho, en múltiples ocasiones, emplaza al lector a un posterior desarrollo de las cuestiones enunciadas aunque, en la mayor parte de los casos, éste nunca llegará a materializarse. Por tanto, en Ortega, el saber estaría siempre en un continuo «haciéndose», por alcanzar algo más allá de lo ya sabido. En este sentido, cultivaría Ortega, según señala Chamizo (1985: 60), el «ensayo», tal y como lo entendiera Montaigne, «como una suerte de examen provisional y parcial» que, en el caso de Ortega, estaría realizándose a lo largo de toda su producción intelectual. Su discípulo Julián Marías, por otra parte, resumía con estas palabras el carácter de la reflexión de Ortega:

> El pensamiento de Ortega es sistemático, aunque sus escritos no suelan serlo; los he comparado con los icebergs, de los cuales emerge la décima parte de manera que sólo se puede ver su realidad íntegra buceando. (Marías, 1986: 13)

Esta falta de sistematización en sus escritos señalada por Marías se convierte en una característica recurrente en los análisis del pensamiento orteguiano efectuados por autores como Araya (1971), Chamizo (1985) u Ortega Arjonilla (1998), y responde, tal vez, a la actitud dialogante que Ortega mantiene activa con el lector en el desarrollo de sus reflexiones:

> […] yo creo que un libro sólo es bueno en la medida en que nos trae un diálogo latente, en que sentimos que el autor sabe imaginar concretamente a su lector y éste percibe como si de entre las líneas saliese una mano ectoplásmica que palpa su persona, que quiere acariciarla –o bien, muy cortésmente, darle un puñetazo. (Ortega, 1983, IV: 115)

Este constante diálogo latente impedirá a Ortega extenderse en sus planteamientos limitándose así a enunciarlos. Además, señala Senabre (1985: 41), Ortega, en sus ensayos, suele proceder introduciendo ramificaciones al tema principal las cuales pueden llegar a desviar su propósito inicial, si bien originan una «fértil lluvia de ideas» incitando a la reflexión; lo cual, por otra parte, contribuiría a reclamar de sus lectores un mayor grado de implicación en sus planteamientos.

Como cabría deducir de lo anterior, Ortega no consagró ninguno de sus escritos a la reflexión sobre el lenguaje en sí mismo. Araya (1971: 83) recoge una promesa de Ortega que refleja su compromiso de llevar a cabo este proyecto que, como sabemos, no llegaría a cumplirse. No obstante, las reflexiones en torno al lenguaje recorren la enorme extensión de su producción intelectual. Ahora bien, ¿qué motivó en Ortega la reflexión en torno al lenguaje? Su interés por el lenguaje, desde un punto filosófico, vendría motivado por su concepción de éste como elemento constituyente del hombre. Así lo reflejan las palabras con las que hemos comenzado este epígrafe. En este sentido, el lenguaje sería para Ortega el «elemento» que vincularía inexorablemente la dimensión puramente filosófica con una orientación hacia lo lingüístico, siendo la primera imprescindible para afrontar su reflexión, asentada sobre una visión claramente integradora de las diferentes facetas de lo «humano»:

> Ortega no fue un pensador que contemplara la realidad desde su dorada atalaya racional de filósofo, sino que con la inquietud del explorador se zambulle, buceando en la misma entraña de la vida para arrancarle a ésta sus secretos más celosamente guardados. [...] Lo cual explica que en su complejo pensamiento encontremos una espejante galería de infinitos Ortegas. Así, junto al Ortega metafísico, hay un Ortega pedagogo, otro sociólogo, psicólogo, político, historiador... y un Ortega lingüístico [...]. (Marco Furrasola, 2002: 90)

Aquí nos centraremos en este «Ortega lingüístico» siendo conscientes, no obstante, como decíamos, de que en Ortega el componente filosófico interviene en todos sus planteamientos entremezclándose con aquellos aspectos propios de las diversas disciplinas aludidas en el desarrollo de sus reflexiones.

En el desarrollo de sus ideas, el filósofo aborda los principales aspectos sobre el lenguaje, entre los cuales serán especialmente relevantes para nosotros la inefabilidad y la traducción –entre las que Ortega establece una estrecha vinculación. La primera, como veremos a continuación, constituye una figura clave en la concepción de Ortega sobre el lenguaje y, en consecuencia, sobre la traducción, que representa el objeto de estudio en torno al cual se articula este trabajo.

De una parte, observamos que el filósofo está al corriente de las tendencias lingüísticas de su época, prueba de ello son las múltiples referencias a importantes lingüistas, como Meillet, Saussure, Lerch, etc., cuyos planteamientos expone y analiza. Además, como apunta Chamizo, existe en Ortega

una «profunda vocación de aficionado al lenguaje» que lo llevaría a «sazonar cada una de sus reflexiones filosóficas con las más picantes especias lingüísticas» (Chamizo, 1985: 63).

De otra parte, el pensamiento de Ortega acerca del lenguaje refleja su orientación germanófila:

> […] hoy por hoy, los pueblos románicos no tienen cosa mejor ni más seria que hacer que reabsorber el germanismo sin pensar en la galvanización de la momia latina. Después de todo, lo que hubiese de inmortal en la cultura latina lo hallaremos también en la germánica; pues, ¿qué es el germanismo más que la absorción del latinismo por los germanos a lo largo de la Edad Media? (Ortega, 1983, I: 209)

Así, la formación de Ortega en Alemania hace que trasparezcan en él influencias de los principales autores románticos de la época, como Humboldt o, en el caso de la traducción, especialmente Schleiermacher (cf. 3.3.1). De este modo, si bien es cierto que Ortega recopila en sus ideas sobre el lenguaje, métodos y escuelas diferentes, se ve notablemente influido por la hermenéutica alemana. Así, Lawhead (1987: 105) cataloga la concepción orteguiana del lenguaje con la expresión «fenomenología del lenguaje», a pesar de que, como aclara este autor, el propio Ortega no se identificaría con este movimiento.[5] En cualquier caso, esta expresión deja entrever la perspectiva hermenéutica adoptada por Ortega en el desarrollo de sus ideas en torno al lenguaje, por lo que, a continuación, nos ocuparemos de efectuar un breve repaso de la evolución de esta corriente y su repercusión en Ortega.

2.2. Hermenéutica y traducción: Reflexión hermenéutica en Ortega y Gasset

2.2.1. Consideraciones previas

En este epígrafe sobre la hermenéutica pretendemos proporcionar el contexto ideológico del cual se nutrió Ortega, especialmente durante su estancia en Alemania, y que marcaría la reflexión del filósofo. Para ello, comenzamos con una descripción de la evolución histórica de esta corriente, analizamos su conexión

5. «I consider Ortega's position to be a "phenomenology of language" even though he did not identify himself with this movement» (Lawhead, 1987: 105).

con el ámbito del pensamiento traductológico, estudiamos la concepción hermenéutica de Ortega en torno al lenguaje y la traducción, y concluimos el epígrafe con un rastreo de la presencia de Ortega en el pensamiento traductológico hermenéutico posterior, en los autores más destacados de la hermenéutica contemporánea, a fin de determinar la vigencia de las ideas orteguianas.

Hemos de señalar, sin embargo que, pese a la amplitud del título, no pretendemos en modo alguno efectuar un estudio exhaustivo sobre la naturaleza de esta corriente de pensamiento, ni tampoco abundar en la totalidad de las implicaciones y consideraciones que ésta conlleva, pues consideramos escaparía al objetivo de esta monografía. No obstante, ofrecemos una visión general y representativa de lo que ha supuesto la relación entre hermenéutica y traducción, así como la interpretación de Ortega de esta corriente en el desarrollo de sus reflexiones sobre el lenguaje y la traducción.

2.2.2. Descripción y evolución histórica

El término «hermenéutica» deriva del griego *hermeneuiein*, que significa «expresar o enunciar un pensamiento», «descifrar e interpretar un mensaje o texto». El concepto de hermenéutica se remonta y entronca con la simbología que rodea a la figura de Hermes, encargado de mediar entre los dioses o entre éstos y los hombres. Por consiguiente, Hermes se ocupaba de transmitir a los hombres los mensajes y órdenes divinas para que éstas fueran tanto comprendidas como convenientemente acatadas. En términos generales, podemos definir al hermeneuta como aquel que se dedica a interpretar y desvelar el sentido de los mensajes haciendo posible su comprensión, evitando todo malentendido.

Es en el ámbito de la interpretación bíblica donde hallamos el sentido más antiguo y posiblemente más difundido de la hermenéutica. No obstante, el término «hermenéutica» como tal, no fue acuñado hasta el siglo XVII, con Dannhauer en su *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654), donde hace referencia a un método filológico de la interpretación correcta de textos.

Cada disciplina del saber humano contaba con una hermenéutica propia para la interpretación de textos bíblicos, jurídicos, filológicos. Campos Plaza y Ortega Arjonilla (2005: 351-352) distinguen entre las siguientes acepciones de hermenéutica:

- La hermenéutica (ámbito bíblico): en la Antigüedad considerada como la interpretación, especialmente, de textos autorizados, religiosos o jurídicos. Dentro de ella, Artola y Sánchez Caro (1989: 245-246) distinguen además entre: noemática: estudio del sentido o sentidos de la Sagrada Escritura; heurística: búsqueda del sentido genuino de los pasajes bíblicos; proforística: presentación de los diversos modos de proponer y explicar el sentido bíblico.
- Hermenéutica *versus* exégesis (ámbito bíblico): la hermenéutica bíblica consistiría en la investigación, fundamentación y formulación de los principios válidos para la interpretación de las Escrituras, mientras que la exégesis designaría la realización concreta de la interpretación mediante los métodos adecuados (Artola y Sánchez Caro, 1989: 245).
- Hermenéutica (ámbito literario): normas de interpretación de textos literarios.
- Hermenéutica (ámbito jurídico): normas de interpretación de documentos legales en virtud de un ordenamiento jurídico general o institución de un Estado de Derecho.

Tradicionalmente, existía una pluralidad de «hermenéuticas» específicas asociadas a las diferentes disciplinas, centradas en la consecución de la correcta interpretación y superación de las dificultades de transmisión planteadas especialmente en la versión de los clásicos greco-romanos.

En el siglo XVIII, asistimos al inicio del proceso que nos conducirá a la acepción de hermenéutica moderna, con la desaparición de la distinción entre «hermenéutica sacra» y «hermenéutica profana», como apuntan Maceiras y Trebolle (1990: 25), al mismo tiempo que se la libera de toda limitación dogmática. Y es en esta universalización de la hermenéutica donde Schleiermacher va a desempeñar un papel fundamental.

En el romanticismo, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), en un intento de sistematización, restringe esta idea de hermenéutica, vista en toda su amplitud, con su propuesta de una teoría de la hermenéutica universal. Se convierte entonces la hermenéutica en una disciplina autónoma dedicada a la comprensión misma, a la correcta interpretación de un autor y su obra textual. Este concepto va a ser recogido por Dilthey (1833-1911), quien sostiene que toda manifestación espiritual humana, no sólo los textos escritos, ha de ser comprendida dentro del contexto histórico de su época e incorpora las «ciencias del espíritu» al desenvolvimiento de la hermenéutica. Por su parte Husserl (1859-1938), considerado padre de la fenomenología, propone la descripción de las estructuras de la experiencia tal y como éstas se presentan en la conciencia, sin recurrir a ninguna teoría o deducción proveniente de otras disciplinas.

Durante el siglo XX, la hermenéutica ha alcanzado un papel protagonista en la teoría del conocimiento. Según Howard (1982: XIV), en la aproximación contemporánea a la hermenéutica podemos distinguir dos fuentes de inspiración: una basada en la lingüística y la otra en las traducciones filosóficas de Hegel y Marx, la fenomenología y el análisis lingüístico. Por su parte, Valdés (1995: 62-63), distingue cuatro grupos teóricos en la hermenéutica contemporánea: las teorías historicistas, en ocasiones vinculadas a la hermenéutica romántica de Schleiermacher, que abordan la comprensión de un texto en términos de su contexto histórico; las teorías formalistas, que presuponen la comprensión del texto y se centran en lograr una explicación completa y definitiva; la hermenéutica fenomenológica, que concibe la relación entre la explicación y la comprensión como un proceso dialéctico de tensión e interacción; y la teoría desconstruccionista, que representa una forma de escepticismo radical que no contempla la existencia de un movimiento entre la explicación y la comprensión.

No obstante, actualmente cabría considerar la existencia de una «atmósfera general» que configurará las reflexiones sobre la teoría del conocimiento, desarrolladas desde diferentes disciplinas, tales como la psicología o sociología. Como figuras más representativas podemos citar a Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Paul Ricoeur (1913-2005), o Jurgen Habermas (1929). La reflexión se situaría, en líneas generales, en torno al problema de la «verdad» (Gadamer), entendida ésta como fruto de una interpretación; y del «ser» (Heidegger), que se comporta de forma análoga al lenguaje escrito.

2.2.3. Hermenéutica y traducción

Si nos centramos ahora en el ámbito de estudio de la traductología, cabe preguntarse dónde encajaría la traducción en el marco de la corriente hermenéutica. Algunos teóricos de la traducción se han pronunciado al respecto. Steiner, quien dedica gran parte de su reflexión al estudio de esta tendencia y a la elaboración de un modelo hermenéutico de la traducción, señala:

> […] translation is formally and pragmatically implicit in every act of communication, in the emission and reception of each and every mode of meaning […] To understand is to decipher. To hear significance is to translate. (Steiner, 1992: xii)

Por su parte, Ortega Arjonilla (1996: 21) pretende «ofrecer una metodología [hermenéutica] aplicable a la traducción»; y Gómez Ramos (2000: 17) afirma que los problemas de traducción tienen un lugar propio dentro del

dominio hermenéutico y se propone en el mismo trabajo, llevar a cabo «el difícil, pero necesario encaje» (Gómez Ramos, 2000: 13) de la traducción y sus problemas dentro de un modelo hermenéutico.

No obstante, a lo largo de la historia, las reflexiones sobre hermenéutica y traducción han seguido dos vías paralelas, en la mayoría de los casos carentes de elementos comunes, lo cual no deja de ser cuanto menos paradójico si consideramos la naturaleza interpretativa inherente a todo acto de traducción.

Es aquí donde cobran un interés especial para nosotros aquellos autores que sí proporcionan un enfoque integrador de hermenéutica y traducción. Nos encontramos en primer lugar con Schleiermacher, traductor y autor de uno de los ensayos sobre la traducción más reveladores de la época, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (*Sobre los diferentes métodos de traducir*) (1813) que, por otra parte, servirá, como veremos, de referencia a Ortega en su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*.

Como apuntábamos anteriormente, la figura de Schleiermacher resultó crucial en el desarrollo de la corriente hermenéutica, de forma que su protagonismo en la primera hermenéutica, tendencia imperante durante el siglo XIX, especialmente en círculos alemanes, resulta indudable. Schleiermacher concibe la hermenéutica como el estudio de la comprensión misma, siendo ésta, en su opinión, un proceso dialógico en el cual, afirma, «el malentendido surge por sí mismo; la comprensión ha de ser querida y buscada en todo momento» (Maceiras y Trebolle, 1990: 31). En esta concepción dialógica de la comprensión, el lenguaje va a desempeñar un papel fundamental. Schleiermacher considera que el lenguaje se compone de una doble dimensión:

> De una parte, todos estamos en poder de la lengua que hablamos; nosotros y todo nuestro pensamiento somos producto de ésta. No podemos pensar con total precisión nada que esté fuera de sus fronteras; la configuración de nuestros conceptos, el modo y los límites de la posibilidad de combinarlos nos están previamente trazados por la lengua en que hemos nacido y hemos sido educados; nuestro entendimiento y nuestra fantasía están ligados por ella. Mas, por otra parte, todo el que piensa libremente y cuyo espíritu actúa por propio impulso, contribuye también a moldear la lengua. (Schleiermacher, 2000: 35)

Así, el lenguaje constaría de una dimensión general –el lenguaje entendido a la luz de una determinada comunidad lingüística–, y de una dimensión individual –el genio del autor. Esta concepción del lenguaje configura a su vez el proceso de comprensión propuesto por Schleiermacher, en el que quedará reflejada también esta dualidad:

> Cualquier discurso libre y superior pide ser comprendido de dos modos; por una parte, desde el espíritu de la lengua cuyos elementos lo componen […]; por otra, pide ser comprendido desde el ánimo que lo produce, como obra suya, como algo que sólo desde su manera de ser puede surgir precisamente así y ser explicado. (Schleiermacher, 2000: 37)

Por tanto, además del proceso de comprensión general correspondiente al lenguaje entendido dentro de una comunidad lingüística, para Schleiermacher, la comprensión requiere de un proceso de identificación con el autor, de forma que el intérprete deberá remontarse al proceso anímico de la creación artística que ha originado un determinado texto. Schleiermacher admite la dificultad de alcanzar la comprensión total incluso en la lengua propia, debido a la necesaria «penetración exacta y honda en el espíritu de la lengua y en la peculiaridad del escritor» (2000: 39). Cuando se trata de un autor y una lengua extranjeros, el proceso de comprensión se complicaría aún más: es el caso de la traducción, sobre la que Schleiermacher afirma:

> Quien ha adquirido este arte de la intelección a través de los más solícitos esfuerzos en torno a la lengua, mediante el conocimiento exacto de toda la vida histórica del pueblo y la rememoración vivísima de las distintas obras y de sus autores, ése, y sólo ése, puede sentir el deseo de comunicar a sus compatriotas y contemporáneos su propia intelección de las obras maestras del arte y de la ciencia. (Schleiermacher, 2000: 39)

Con estas palabras, consideraría Schleiermacher entonces la comprensión total de la lengua y el autor ajenos como requisito indispensable para emprender la tarea traductora, comprensión que a su vez concibe como elemento constituyente de la hermenéutica.

En Ricoeur, el planteamiento hermenéutico se articula en torno a la doble tensión dialéctica que se produce entre «mismidad» e «ipseidad», por una parte, y entre «ipseidad» y «alteridad» por otra. Ricoeur, si bien no trata de fundir la hermenéutica tradicional con la crítica ideológica, sí que se propone establecer una vinculación entre ambas:

> Comprendre n'est pas se projeter dans le texte, mais s'exposer au texte; c'est recevoir un soi plus vaste de l'appropriation des propositions de monde que l'interpretation déploie. Bref, c'est la chose du texte qui donne au lecteur sa dimension de subjectivité […]. (Ricoeur, 1986: 369-370)

Aquí se hallaría, según Ricoeur (1986: 368), la ruptura más decisiva con la hermenéutica romántica: no existe ninguna intención escondida detrás del

texto, sino un mundo que se desplegaría delante de éste. Por lo tanto, el razonamiento de Ricoeur conduce a la posibilidad de una autonomía del texto, integrada, a su juicio, por una triple dimensión:

> À l'égard de l'intention de l'auteur, à l'égard de la situation culturelle et de tous les conditionnements sociologiques de la production du texte, à l'égard enfin du destinataire primitif. (Ricoeur, 1986: 366)

Para Ricoeur, la consideración de los factores culturales y sociológicos, junto al destinatario original en la interpretación del texto se constituyen, pues, en factores determinantes de la interpretación de todo texto.

Gadamer, considerado el continuador de la hermenéutica filosófica o fenomenológica,[6] que supondrá una nueva interpretación de toda la historia de la filosofía y relaciona, como apunta Valdés (1995: 31), la hermenéutica con la fenomenología, representa a su vez otro ejemplo de vinculación explícita entre hermenéutica y traducción. Según Gómez Ramos (2000: 18), con Gadamer la hermenéutica es desarrollada como «teoría universal de la historicidad y la lingüisticidad de nuestra experiencia [...] La hermenéutica no puede ya dejar de pensar explícitamente en la traducción». Como prueba de ello, Gadamer, en su extensa obra *Verdad y Método* (1960), considera la comprensión como un «ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias» (1977: 461). En este «ponerse de acuerdo», Gadamer concibe el lenguaje como «el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa» (1977: 462). La traducción resulta para Gadamer particularmente ilustrativa del proceso lingüístico de la comprensión:

> El caso de la traducción hace consciente la lingüisticidad como el medio del posible acuerdo, porque en ella este medio tiene que ser producido artificiosamente a través de una mediación expresada. (Gadamer, 1977: 462)

Pero no se limita Gadamer a la consideración de la traducción a modo ilustrativo del proceso de comprensión, sino que su reflexión se extiende a la propia naturaleza de la actividad traductora:

> El traductor tiene que trasladar aquí el sentido que se trata de comprender al contexto en el que vive el otro interlocutor. Pero esto no quiere decir en modo

---

6. Encontramos diversos términos que designan la tendencia hermenéutica encabezada por Gadamer: Howard (1982) emplea el término «ontológica»; Santiago Guervós (1986), «filosófica», y en Valdés (1995) encontramos la expresión «hermenéutica fenomenológica».

> alguno que le esté permitido falsear el sentido al que se refería el otro. Precisamente lo que tiene que mantenerse es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva. Toda traducción es por eso ya una interpretación e incluso puede decirse que es la comunicación de la interpretación que el traductor hace madurar en la palabra que se le ofrece. (Gadamer, 1977: 462)

Así, esta concepción de la traducción contendría en sí misma el nexo ineludible entre hermenéutica y traducción, al quedar ambas constituidas en torno a la interpretación de la palabra. Según el planteamiento hermenéutico de Gadamer, la interpretación del traductor implica, como anunciaba Schleiermacher, un intento por parte del traductor de ponerse en lugar del autor. Sin embargo, Gadamer reconoce que ello no proporciona por sí sólo el acuerdo, requerido, en su opinión, para la comprensión, ni el éxito de la traducción. Por lo tanto, hemos de considerar la intervención de otro factor:

> [...] el traductor tiene que mantener a su vez el derecho de la lengua a la que traduce y sin embargo dejar valer en sí lo extraño e incluso adverso del texto y su expresión. (Gadamer, 1977: 465)

Introduce de este modo en su reflexión Gadamer las dos fuerzas motrices integrantes de todo acto de traducción, la interacción de lo propio y lo ajeno que habrán de ser conjugados en una nueva figura «estableciendo el punto de verdad del otro frente a uno mismo» (1977 II: 179).

Los planteamientos de Schleiermacher quedarán completados con la posterior aportación de Gadamer; dos autores que sitúan la traducción en una posición clave en el desarrollo de sus reflexiones en torno a la hermenéutica. Así, pues, las consideraciones de Schleiermacher, junto a las vertidas por otros autores alemanes como Humboldt o Benjamin, constituirán el hilo conductor de la tendencia hermenéutica en la traductología durante la primera mitad del siglo XX, época en la que ésta sería la tendencia predominante en la reflexión traductológica. En lugar de considerar la traducción como un objeto externo de estudio, se persigue la comprensión de la actividad traductora desde dentro de dicha actividad. Steiner define este enfoque con las siguientes palabras:

> The hermeneutic approach –i.e. the investigation of what it means to «understand» a piece of oral or written speech, and the attempt to diagnose this process in terms of a general model of meaning– was initiated by Schleiermacher and taken up by A.W. Schlegel and Humboldt. It gives the subject of translation a frankly philosophic aspect. The interchange between theory and

> practical need continued, of course. We owe to it many of the most telling reports on the activity of the translator and on the relations between languages. (Steiner, 1992: 249)

En la misma obra, Steiner dedica un capítulo a la explicación detallada de la aplicación del proceso hermenéutico, denominado también «círculo hermenéutico», a la traducción, en el que diferencia cuatro etapas: la primera etapa es la confianza inicial en la existencia de significados del original; la segunda etapa se caracteriza por la agresión, el traductor atraviesa una fase de incursión y extracción sobre el texto original; la tercera etapa es la incorporación, con los recursos ya existentes en el campo semántico de la lengua del traductor en la que se producen tensiones y rechazos; finalmente, es necesaria una etapa de compensación en la que se restaura el equilibrio perdido, con la asimilación de significados que han surgido en el proceso y que no parecían estar presentes en el original. En este planteamiento, señala Robinson (1998: 99), Steiner pretende recuperar la idea de la traducción como modelo ideal e inalcanzable fruto del romanticismo alemán y, al mismo tiempo, elabora una taxonomía empírica en la que tendrían cabida las traducciones, que, a la luz de los románticos, habrían sido imposibles.

Por su parte, Ortega Arjonilla nos proporciona en *Apuntes para una teoría hermenéutica de la traducción* (1996) un estudio con una importante dimensión práctica en el que pretende, como indica su título, elaborar una teoría hermenéutica aplicable a la práctica de la actividad traductora. Para ello, recopila en su trabajo los planteamientos hermenéuticos de los autores más representativos de la hermenéutica contemporánea fundamentalmente, que serán tratados desde un enfoque interdisciplinar de la traducción. Ortega Arjonilla parte de la interpretación hermenéutica de la comunicación –donde recupera la concepción orteguiana de la comunicación humana– configurada desde las reflexiones de Austin, Searle y Habermas. Tras esta primera aproximación, la reflexión se traslada al ámbito de la traducción, donde se pone de manifiesto, por medio del análisis de los planteamientos de Gadamer, Habermas y Ricoeur, «la cercanía y complementariedad de los conceptos "hermenéutica" y "traducción"» (1996: 53). Ortega Arjonilla aborda entonces la traducción desde una perspectiva traductológica, se propone ampliar el enfoque proporcionado por Nida y Schökel para la traducción de textos bíblicos y, completado el análisis, procede a la formulación de una teoría hermenéutica de la traducción que constaría de tres etapas: «Análisis/comprensión» (1996: 120), «transferencia/interpretación» (1996: 123), y «reestructuración/recreación» (1996: 126). Además, en su propósito de vertebrar la teoría y la

práctica, Ortega Arjonilla se ocupa de aplicar este enfoque hermenéutico con ejemplos prácticos a la traducción.

En un trabajo posterior, elaborado junto a Campos Plaza, *Panorama de lingüística y traductología* (2005), Ortega Arjonilla volverá a interesarse por la perpectiva hermenéutica para señalar la «insuficiencia de un enfoque hermenéutico de la traducción» (2005: 337) en el caso de aquellos productos comunicativos fruto del desarrollo de la sociedad de la comunicación que sobrepasan las categorías tradicionales de autor, texto y lector. En estos casos, por otra parte, cada vez más abundantes en nuestra cultura, sería necesario –sostienen estos autores– replantear la pertinencia del enfoque hermenéutico pero, puntualizan, «no por inadecuado, sino por insuficiente» (2005: 338).

Gómez Ramos, en su trabajo *Entre las líneas: Gadamer y la pertinencia del traducir* (2000), realiza un exhaustivo análisis crítico de la reflexión gadameriana sobre la traducción, principalmente aquella contenida en su obra *Verdad y Método*, a la luz de la traductología. Este autor profundiza en los conceptos de historicidad y lingüisticidad integrantes del pensamiento de Gadamer. Además, en esta obra se intercalan las concepciones de otros autores como Benjamin, Derrida o Steiner en un intento de ofrecer diferentes puntos de vista entrelazados entre sí que van a contribuir al diálogo aquí entablado entre Gómez Ramos y Gadamer. Asimismo, Gómez Ramos abunda en la naturaleza del acto del traducir y la relevancia de la multiplicidad de las lenguas en la concepción hermenéutica del lenguaje, entre otros conceptos claves en su propósito de «sugerir cuál es el modo de verdad del lenguaje traducido» (2000: 13).

2.2.4. El Ortega hermeneuta

A pesar de que Ortega no dedicó de forma exclusiva ningún trabajo al desarrollo de sus ideas sobre la hermenéutica, el análisis de sus reflexiones sobre el lenguaje y sobre la traducción –como veremos más adelante (véase 3.3)– revela la posición latente, a modo de substrato, que la perspectiva hermenéutica ocupa en la obra del filósofo.

Lawhead (1987: 105) en «Ortega's Phenomenology of Language versus Linguistic Philosophy» hace referencia a los diálogos que Ortega mantiene en sus reflexiones con filósofos como Husserl, Schleger y Heidegger, y remite a la perspectiva hermenéutica adoptada por el filósofo en muchos de sus ensayos y, de forma explícita en «Unas gotas de fenomenología» (1925), donde, según Lawhead, mostrará Ortega su afinidad con este mo-

vimiento. Por otra parte, considerando el propósito de Ortega de «absorber la cultura alemana» (1983: VIII, 24), no es sino predecible que su reflexión esté imbuida por esta corriente, dado el enorme protagonismo de la hermenéutica en la cultura alemana de la época. Resulta por ello interesante analizar los planteamientos hermenéuticos de Ortega intercalados en el conjunto de su reflexión así como su repercusión en la posterior segunda hermenéutica.

En su «Comentario al *Banquete* de Platón» (s/f, ¿1946?), Ortega nos proporciona, casi de una manera accidental y en cualquier caso muy breve, su definición del concepto de hermenéutica:

> Esta labor [la comprensión] es penosa; supone diversas técnicas y muy complicadas teorías, unas generales, otras particulares con que iremos tropezando en nuestra lectura del Banquete. El conjunto de esos esfuerzos, técnicos unos, de espontánea perspicacia otros, se llama «interpretar», y el arte de ello «hermenéutica». (Ortega, 1983, IX: 752)

Como vemos, Ortega entiende por hermenéutica el arte de interpretar, aunque, como quedó antes apuntado, el tratamiento de esta cuestión no se lleva a cabo de un modo sistemático. No obstante, los planteamientos hermenéuticos en torno a la comprensión y a la comunicación en general se intercalan en las páginas que contienen sus extensas reflexiones sobre el lenguaje. En «Meditación del pueblo joven» (1983, VIII: 391), Ortega se pregunta si no estaremos destinados los hombres a malentendernos, dada la multitud de ocasiones en las que surge el malentendido, y halla la clave de esta situación en el lenguaje. Para Ortega, el lenguaje es un instrumento que solemos sobrestimar pese a no ser, en su opinión, sino «un utensilio tosquísimo que no cumple lo que promete […] tal vez la más radical esclavitud del hombre» por cuanto le hace decir lo que no quiere e impone a su intención espontánea fórmulas establecidas por el uso. Y lo que es más, Ortega llega a plantear que además de las dificultades que nos impone la lengua a la hora de expresar nuestros pensamientos, ésta puede suponer un «estorbo» (1983, VII: 250) en la recepción de otros; un estorbo, por tanto, en el proceso hermenéutico que es la comprensión. En el caso de diferentes lenguas, la operación se complicaría todavía más, puesto que, a su juicio, «no todos los pensamientos se pueden pensar en una lengua» (1983, I: 547). Esto comportaría una limitación intrínseca a la ya «penosa tarea» de la comprensión con implicaciones directas en el ámbito de la traducción.

Ortega considera que el lenguaje es el medio principal, si bien no el único, con el que el hombre cuenta para decir, por tanto es un elemento consti-

tutivo fundamental en el proceso de comprensión. Ahora bien, su consideración del lenguaje implica, como puede ya entreverse y veremos de manera más detenida en el epígrafe siguiente, una serie de limitaciones. Es aquí donde el silencio representa un papel fundamental, pues éste representa para Ortega la limitación por excelencia, un muro infranqueable que rodearía todas las lenguas. Así, Marco Furrasola, en «Una hermenéutica del silencio en Ortega» (2002), afirma:

> Tal vez Ortega haya sido uno de los pensadores contemporáneos que mayor intuición haya tenido respecto a este signo enigmático y fascinante por excelencia como es el silencio. [...] tal vez sin sospecharlo, configuró una auténtica hermenéutica del silencio, desvelando los esenciales usos y significados de éste en la vida del hombre. (Marco Furrasola, 2002: 89-90)

De hecho, tal es la importancia que el silencio reviste para Ortega que no dudará en calificarlo como el elemento engendrador del lenguaje:

> No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza a advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas sería incapaz de hablar. (Ortega, 1983, I: 250)

No se trata entonces de una oposición habla/silencio en la que estos elementos se nieguen entre sí, sino que existe una relación de interdependencia entre ambos, de forma que, como apunta Marco Furrasola, «la auténtica palabra no procede más que del silencio; y éste se concibe como la única matriz posible donde se gesta la palabra» (2002: 97). Así, para que el hombre pueda decir algo, es necesario que sea capaz de renunciar a decir, de silenciar «todo lo demás» (1983, VIII: 392).

Además, en su aproximación al silencio, que aborda Ortega desde un punto de vista sociocultural y especialmente lingüístico, distingue varias dimensiones en la inefabilidad, inherente, según el filósofo, al lenguaje. Por un lado, existiría aquello que no se podría decir en absoluto en ninguna lengua; por otro lado, estaría aquello que sí podría decirse, pero que cada lengua silenciaría al darlo por supuesto. Ortega califica de «inefable» (1983, IX: 756) aquello abarcado por el primer tipo de silencio, e «inefado» al segundo tipo, que constituiría para Ortega un segundo estrato de limitación en la lengua. Y es por este segundo tipo de silencio relativo, al que calificará de «fecundo» (1983, II: 626), por donde discurre la reflexión orteguiana. Se pregunta Ortega cómo y quién da por supuesto aquello que por considerarse consabido si-

lencia cada lengua. Opina entonces que existen en nosotros, a la hora de decir algo, unos supuestos de los cuales no somos conscientes que intervendrían en el proceso de comunicación, junto a otro tipo de supuestos más activos o «radicales» (1983, VIII: 494) de los que sí tendríamos conciencia. En la actuación de estos supuestos habría que tener en cuenta aspectos como la historia, que entrarían a formar parte del proceso de comprensión:

> Si el que habla y el que escucha son contemporáneos, existirá entre ambos, con máxima probabilidad, coincidencia en esos radicales supuestos, sobre los cuales o en los cuales «viven, se mueven y son». Por eso entre contemporáneos es posible, sin más, una relativa comprensión. Mas si el que habla y el que escucha –como acontece en la lectura de un texto antiguo o en la contemplación de un cuadro– son de épocas distintas, la comprensión es esencialmente problemática y reclama una técnica especial, sumamente difícil, que reconstruye todo ese subsuelo de supuestos que se callan, unos por sabidos y otros porque ni siquiera los sabe el que los calla, aunque influyen en él vivaces. (Ortega, 1983, VIII: 494)

En este fragmento emplea, una vez más, Ortega, el término «técnica especial», ya mencionado en su definición de hermenéutica recogida anteriormente, pero, una vez más, se queda ahí, es decir, no pasa de la mera enunciación. No profundiza en la descripción de estas «técnicas especiales» y «teorías generales y particulares», lo cual, en cierta manera, engendra una falta de vinculación con la dimensión práctica del proceso de comprensión al no proporcionarse indicaciones sobre ejecución de dichas técnicas o teorías.

Los planteamientos hermenéuticos de Ortega en torno a la figura del silencio se completan con la distinción que existe, a su juicio, entre «decir» y «hablar»:

> El decir, esto es, el anhelo de expresar, manifestar, declarar, es pues, una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal y como ésta ya existe ahí. (Ortega, 1983, VII: 248)
> […]
> Hablar, pues, es una operación que comienza en dirección desde fuera a dentro. Mecánicamente e irracionalmente recibida del exterior es mecánicamente e irracionalmente devuelta al exterior. (Ortega, 1983, VII: 259)

Hablar no es sino un uso social que nos es impuesto y con el que necesariamente y de forma mecánica hemos de contar para poder decir, para poder comunicar. Y este decir se ve además, según Ortega, limitado por el silencio.

Encontramos también en Ortega la doble dimensión constituyente del lenguaje presente ya en Schleiermacher, como vimos antes. Esta doble dimensión es abordada en el caso de Ortega desde el desarrollo de su propuesta

para una nueva lingüística, la cual, entiende el filósofo español, debería partir de la siguiente consideración:

> Hablar es principalmente […] usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social. Pero esto implica que esa lengua ha sido hecha, y hacerla no es ya simplemente hablar, es inventar nuevos modos de la lengua y, originariamente, inventarla en absoluto. Es evidente que se inventa nuevos modos de lengua, porque los que hay y ella tiene ya no satisfacen, no bastan para decir lo que se tiene que decir. (Ortega, 1983, VII: 248)

Como vemos, Ortega recoge el componente de imposición social como el motor de la, llamémosla así, «dimensión colectiva» de la lengua, que queda integrado en la consideración orteguiana de la lengua como «uso social». En esta imposición, continúa su reflexión, la lengua habrá de ser erosionada por el buen escritor, quien forjará así su estilo:

> […] el efectivo hablar y el escribir es una casi constante contradicción de lo que enseña la gramática y define el diccionario, hasta el punto de que casi podría decirse que el habla consiste en faltar a la gramática y exorbitar el diccionario. Por lo menos y muy formalmente, lo que se llama ser buen escritor, es decir, un escritor con estilo, es causar frecuentes erosiones a la gramática y léxico. (Ortega, 1983, VII: 246)

Entonces, como señala Cerezo, «la lengua siempre se está haciendo, renovándose y transformándose en el *lugar natural*[7] de su originación, que no es otro que la necesidad expresiva y su actualización. Pero […] el decir se produce en la lengua, está siempre tomado por ella, incluso cuando la rectifica, como *lugar cultural* de la apertura al mundo» (1984: 403-404).

Por otra parte, la realidad del lenguaje guardaría una relación de interdependencia con el autor o interlocutor de tal modo que sería necesario conocerlos. La comprensión requiere entonces, como condición previa, del conocimiento mutuo de aquellos que participan en ella. Apunta Ortega que «para entender lo que alguien quiso decir nos hace falta saber mucho más de lo que quiso decir y saber de su autor mucho más de lo que él mismo sabía» (1983, IX: 752). He aquí de nuevo, en Ortega, la necesidad de identificación con el autor expresada por Schleiermacher, considerada como una condición indispensable en el proceso de comprensión. Y esto es también aplicable a las diferentes naciones y, por consiguiente, lenguas, puesto que para Ortega las naciones, como las personas, sería intimidades, lo cual vendría a suponer un

7. Cursiva en original.

mayor grado de dificultad en la comunicación entre lenguas diferentes, como es el caso de la traducción, ya que además del autor, habríamos de considerar el elemento de una intimidad diferente correspondiente a la lengua extranjera.

De modo paralelo al eje de reflexión en torno al silencio, elabora Ortega su «teoría del decir», que constituirá la base para su propuesta de una nueva lingüística y que habría de ser también, por todo lo expuesto, una «teoría del silencio». Ortega articula su «teoría del decir» en torno a los dos principios siguientes:

> 1º Todo decir es deficiente –dice menos de lo que quiere.
> 2º Todo decir es exuberante –da a entender más de lo que se propone. (Ortega, 1983, IX: 751)

El silencio desempeña aquí de nuevo un papel fundamental. Interviene, de una parte, en la interpretación del primer principio puesto que, como hemos señalado, para poder decir algo habremos de renunciar a decir todo lo demás que quedaría silenciado –lo inefable. De este modo, «siempre habrá una cierta inadecuación entre lo que en la mente teníamos y lo que efectivamente decimos» (1983, VIII: 493). De otra parte, la intervención del silencio resulta también crucial en el segundo principio: por medio de la conjugación del silencio se incorpora a nuestro decir todo aquello –lo inefado– que por consabido se calla, pero que actuará a modo de subsuelo de conocimientos compartidos entre los interlocutores y que añadirá determinados elementos a aquello que hemos dicho en el sentido estricto de la palabra. Ortega define este fenómeno con las siguientes palabras:

> […] una parte muy grande de lo que queremos manifestar y comunicar queda inexpreso en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima, todo lo inefable. Por debajo, todo lo que «por sabido se calla». (Ortega, 1983, VII: 248-249)

Después de esta labor de rastreo, podemos considerar que la perspectiva hermenéutica de Ortega se articula en torno al silencio, matriz y principal fuerza motriz de todo acto de comprensión, en cuanto resulta un elemento indispensable en la configuración de cualquier lengua. Además, para Ortega, el silencio aparece imbuido por el componente sociocultural de modo que, como señala Marco Furrasola, «la administración de silencios no sólo configura la estructura de una lengua sino la mentalidad, la idiosincrasia de un pueblo» (2002: 103).

Si adoptamos ahora una perspectiva traductológica, observamos que en el desarrollo de sus planteamientos hermenéuticos, Ortega no hace mención explí-

cita a la traducción. No obstante, hermenéutica y traducción hallarían su punto de encuentro en el silencio, que sería el componente omnipresente en todas las lenguas, si bien actuaría de forma distinta en cada una de ellas, dificultando así la actividad traductora. En palabras de Ortega Arjonilla:

> Lo que se tiende a silenciar en la lengua original es lo inefable, lo que no se puede expresar porque está sobreentendido en esa lengua por lo que no hace falta explicitarlo. Y sin embargo, se traduce; ahí está la miseria y el esplendor de la traducción: por un lado la traducción es deudora de una deficiencia y exuberancia en el decir; por otro lado, permite la comunicación (intralingüística, interlingüística o intersemiótica). (Ortega Arjonilla, 1996: 33)

Estas palabras sintetizan uno de los aspectos de la traducción en los que Ortega abundará, como veremos en el capítulo siguiente, en su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*.

2.2.5. Contribución de Ortega a la hermenéutica

Efectuado el estudio de los planteamientos hermenéuticos de Ortega, resulta ahora interesante indagar la presencia de estos planteamientos en la hermenéutica contemporánea, con el fin de determinar la vigencia de las reflexiones orteguianas en la evolución de esta corriente, pues apreciamos que, como apunta Lledó (1985: 71), «en Ortega resuenan también temas de la moderna hermenéutica».

Según Marco Furrasola (2002: 90), la hermenéutica del silencio de Ortega constituye un punto de partida en el desarrollo de las reflexiones lingüísticas posteriores en las que el silencio representará el centro neurálgico. Por otra parte, Cerezo y Lawhead coinciden en señalar el paralelismo existente entre la concepción de Ortega sobre el lenguaje –que procederemos a analizar detalladamente en el epígrafe siguiente–, con Wittgenstein, en su *Philosophische Untersuchungen* (1967):

> […] los usos son praxis social solidificada, o mejor, estereotipada; formas de vida casi ritualizadas y condensadas en gestos de conducta. Merece la pena subrayar aquí la afinidad que en este punto presenta Ortega con Wittgenstein. […] entendió Wittgenstein el lenguaje como «forma de vida» *(Lebensform)*, todo un modo complejo de ser y comportarse según determinadas pautas sociales, un modo específico de representación y valoración del mundo. […] Ortega no ha dudado en atribuirle la dignidad de un «elemento» constitutivo de nuestro ser. (Cerezo, 1984: 383)

Lawhead, como decíamos, efectúa una comparación similar:

> [...] [Wittgenstein] proposed a new form of investigation that would treat language not as a logical system but that would bring into prominence the fact that «the speaking of language is part of an activity, or of a form of life». (Lawhead, 1987: 105)

Ortega concluye en su reflexión sobre el lenguaje, como veremos a continuación, que éste no posee un carácter ontológico en sí mismo, sino que adquiere tal naturaleza integrado en una realidad vital, en un determinado contexto o en unas determinadas circunstancias; Wittgenstein hace referencia también a esas circunstancias, que denomina con la expresión «forma de vida», si bien se trata de una concepción del fenómeno lingüístico similar a la del filósofo español.

Pero, desde nuestra perspectiva, desde la traductología, ¿qué contribución podría atribuírsele a Ortega? Para responder a esta pregunta, recurriremos de nuevo a los dos trabajos ya comentados que representan, como veíamos antes, intentos de integración de la actividad traductora en la corriente hermenéutica.

En *Apuntes para una teoría hermenéutica de la traducción*, Ortega Arjonilla ofrece un estudio de los diferentes planteamientos ofrecidos desde la hermenéutica, especialmente en su segunda etapa. En este trabajo, cuya primera parte se dedica al análisis del marco teórico, las reflexiones de Ortega quedan intercaladas entre aquellas más recientes. ¿En qué aspectos concretos se produce esta presencia?

En primer lugar, Ortega Arjonilla rescata la concepción orteguiana del acto de comunicación, integrada por el «hablar», el «decir», y el «callar» –el silencio–, que implicaría un compromiso en la interacción de estos tres elementos presente, en su opinión, en el planteamiento de Ricoeur (1990) expresado en los términos de «ipseidad», «alteridad», y «socialización»:

> Y en ese triple compromiso del decir, el producto que surge es una frase o enunciado, donde la significación está surgiendo, en vistas de una específica circunstancia y en función de unas determinadas necesidades de la praxis social. Éste es el instante en el que el sujeto irrumpe en el sistema de la lengua y, apropiándose de él, lo proyecta en un «enunciado de realidad». (Ortega Arjonilla, 1996: 27-28)

Esta distinción entre «hablar» y «decir» en la cual hablar es entendido como un uso social que nos es impuesto, podría relacionarse también con la reflexión de Di Pietro (1973), como apunta Ortega Arjonilla:

> Mientras que la primera supone tan sólo la utilización de una serie de reglas gramaticales que demuestran la competencia lingüística del sujeto en cuestión, con la segunda aludimos a la fuerza de socialización, a la capacidad del individuo de tomar posición socialmente frente al otro y proyectar no sólo unas proferencias lingüísticas sino unos deseos, una forma particular de ver las cosas, una metafísica, en suma. (Ortega Arjonilla, 1996: 28)

Ortega Arjonilla recoge aquí también el paralelismo entre Ortega y Merleau-Ponty, ya señalado por Cerezo (1984: 398-399). La distinción de Merleau-Ponty entre *parole originaire* y *parole secondaire* equivaldría al «hablar» y «decir» orteguianos. Asimismo, los dos principios hermenéuticos con los que Ortega definía su «teoría del decir» se verían corroborados, de acuerdo con Ortega Arjonilla, por Goffman, quien reflexiona desde una perspectiva sociológica. Con Ortega, considera Ortega Arjonilla, «queda patente que la significación de una expresión lingüística viene dada en un contexto social», consideración que será desarrollada por Goffman, basándose a su vez en Mead:

> En los intercambios comunicativos hay unos roles sociales, unas «etiquetas» que se desarrollan haciendo un juego de ocultación de intenciones y de negociación de sentido. […] en los intercambios comunicativos se produce un doble proceso de socialización e individuación, porque el sujeto se identifica en un determinado grupo pero, a su vez, reafirma su postura al asumir un determinado rol dentro del mismo. (Ortega Arjonilla, 1996: 33)

Si pasamos ahora a la obra de Gómez Ramos (2000), encontramos también, a partir de su interpretación de los planteamientos de Gadamer, cierta huella orteguiana en torno a la figura del silencio. El concepto gadameriano de la traducción como «un mapa en comparación con el paisaje mismo», sería resultado, según Gómez Ramos, de que la traducción «deja de decir lo más importante que no se decía en el texto de partida, pero estaba decisivamente presente en él» (2000: 40). Este componente de lo no-dicho (el silencio) alcanza un papel fundamental para Gadamer en el ejercicio de la traducción, llegando incluso a considerarlo como el factor que la hace fracasar o, tal vez, incluso la convierte en una actividad imposible:

> […] la palabra que quiere ser traducida gana toda su fuerza merced a una dimensión no pronunciada. Pero es esa dimensión la que no se deja traducir. […] el traducir –modelo ilustrativo de toda experiencia hermenéutica, quizá su núcleo– puede no ser posible, puede fracasar […]. (Gómez Ramos, 2000: 40)

Es esta una interpretación construida sobre un planteamiento similar al que, como veremos en el capítulo siguiente, efectúa Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*, en el caso de Gadamer se fundamenta en la dinamicidad inherente a toda hermenéutica. Asimismo, encontramos en Gadamer la búsqueda del significado del silencio entre la multiplicidad de lenguas, multiplicidad que considera constitutiva del lenguaje. Pues bien, el silencio es lo común a todas las lenguas, «es el espacio donde se sostiene esa fragmentación» (2000: 187), porque, como apuntara Ortega, para Gadamer también el habla se compondría sobre todo de silencios. Gómez Ramos continúa su interpretación del pensamiento gadameriano:

> La brecha del lenguaje rebasa siempre las palabras pronunciadas, de modo que el sentido de éstas acaba más bien, «en la unidad del discurso el cual acaba sólo cuando se enmudece». [...] Pues el silencio no es enmudecimiento, sino que al enmudecer se abre el espacio de silencio en el que el sentido habla. (Gómez Ramos, 2000: 188)

Según lo expuesto, resulta evidente que la concepción hermenéutica de Ortega pervive en la evolución posterior de esta corriente, especialmente en la hermenéutica filosófica. Su concepción del silencio y su propuesta de una «teoría del decir» –sobre las que elabora Ortega su concepción del lenguaje, y por ende de la comunicación, desde una perspectiva hermenéutica– se han convertido en elementos de reflexión que han quedado recogidos en los planteamientos de los autores más representativos de la hermenéutica contemporánea como Wittgenstein, Gadamer, o Ricoeur.

2.3. Ortega y el lenguaje

El análisis de la concepción de Ortega del lenguaje que efectuamos en este capítulo, como apuntábamos anteriormente, representa un intento de sistematización de la reflexión orteguiana en torno a este fenómeno. La reflexión de Ortega sobre el lenguaje, fundamentada, como acabamos de comprobar, especialmente sobre los postulados de la tradición hermenéutica alemana, se encuentra diseminada en sus múltiples artículos, entre los que cabe destacar los siguientes: «Meditaciones del Quijote» (1914), «Prólogo para alemanes» (1934), *Miseria y esplendor de la traducción* (1937), objeto fundamental de nuestro trabajo, «Prólogo para franceses» (1937), «Gracia y desgracia de la lengua francesa» (1937)», «Meditación de la criolla» (1939), «Comentario al *Banquete* de Platón» (1946), «El hombre y la gente» (1957) y «Meditación

del pueblo joven» (1958). Nuestro análisis aquí proporcionará el contexto de reflexión filosófica que nos permitirá abordar los planteamientos de Ortega sobre la traducción desde una perspectiva integradora, lo cual se hace imprescindible en el caso de Ortega debido a la ya mencionada falta de sistematización característica del pensamiento orteguiano.

2.3.1. Definiciones de Ortega del lenguaje

Recopilamos en este epígrafe, por orden cronológico de publicación, las diferentes definiciones del lenguaje proporcionadas por Ortega. Esta recopilación revela de una forma gráfica la importancia de este fenómeno en el pensamiento de Ortega. El lenguaje, «elemento» constitutivo, en su opinión, del hombre, queda incorporado al desarrollo de sus ideas filosóficas, políticas, o sobre cualquier otra dimensión de lo humano. Asimismo, las siguientes definiciones, si bien en algunos casos resultan ser meras repeticiones de consideraciones previamente establecidas, dejan entrever las diferentes perspectivas adoptadas por Ortega al abordar este asunto. Se trata, pues, de un enfoque «interdisciplinar» del lenguaje, el cual concede a éste un papel de notable relevancia.

Por otra parte, el hecho de que Ortega continuara reflexionando sobre este fenómeno a lo largo de su evolución como pensador, abordando el lenguaje desde diferentes perspectivas, vendría a confirmar, como señalábamos, su concepción del saber como algo por alcanzar más allá de lo ya sabido. En estas diferentes perspectivas proporcionadas por Ortega en la elaboración de las siguientes definiciones podemos ya intuir las cuestiones que resultarán fundamentales en el desarrollo de su reflexión sobre el lenguaje.

Ya en 1911, en «Sobre la lengua francesa», encontramos la primera definición:

> Los idiomas son como cauces de la actividad espiritual que en ellos se pone a fluir, pero cauces vivos y dotados de un oscuro poder de orientación que les hace conducir la líquida energía hacia campos sedientos e ignorados. (Ortega, 1983, I: 547)

En 1933, en su obra «En torno a Galileo», Ortega afirmaba:

> El mismo idioma en que por fuerza habremos de pensar nuestros propios pensamientos es ya un pensamiento ajeno, una filosofía colectiva, una elemental interpretación de la vida que fuertemente nos aprisiona. (Ortega, 1983, XI: 25)

En 1937, Ortega se ocupa de definir el lenguaje en varias ocasiones y en diferentes obras. En su «Prólogo para franceses»:

> Definimos el lenguaje como el medio que nos sirve para manifestar nuestros pensamientos. Pero una definición, si es verídica, es irónica, implica tácitas reservas, y cuando no se la interpreta así, produce resultados funestos. (Ortega, 1983, IV: 114)
> […]
> El lenguaje es por esencia diálogo y todas las otras formas del hablar depotencian su eficacia. (Ortega, 1983, IV: 114-115)

En «Gracia y desgracia de la lengua francesa»:

> […] la lengua no es, sin más, el modo de hablar de cada individuo, sino que es el modo de hablar colectivo, el sistema de signos verbales y combinaciones de ellos que tiene vigencia, como medio de expresión en una colectividad. […]
> La lengua es un hecho social y no un hecho personal: cada uno de sus elementos, por ejemplo, cada giro expresivo, cada cambio en la pronunciación se originó, sin duda, en algún individuo, pero ese giro y ese cambio fonético no son lengua si no han dejado de ser cosa del individuo y no se han transformado en vigencia anónima que se impone a todos los individuos, incluso al que los engendró. (Ortega, 1983, V: 268)

Y en *Miseria y esplendor de la traducción*:

> Una lengua es un sistema de signos verbales merced al cual los individuos pueden entenderse sin previo acuerdo […]. (Ortega, 1983, V: 276)

En «Meditación de la criolla» (1939), encontramos otra definición:

> El lenguaje es un secreto de los naturales de un país y claro está que lo son en mayor potencia todas las otras dimensiones más complejas de la vida. (Ortega, 1983, VIII: 417)

En 1946, en el «Comentario al *Banquete* de Platón»:

> Consiste, pues, el lenguaje en una previa retracción y como ascetismo del decir que acompaña toda su génesis, su organización y su desarrollo. Porque claro es que la lengua no está nunca hecha, sino que está siempre haciéndose, quiero decir, naciendo […]. (Ortega, 1983, IX: 756) […] la lengua no es efectivamente lenguaje = habla sino completada por las modulaciones de la voz, el gesto de la faz, la gesticulación de los miembros y la actitud somáti-

> ca total de la persona. (Ortega, 1983, IX: 757) […] la lengua es primero gesto. […] al mismo tiempo que un determinado estilo de gestos, es todo idioma originariamente una determinada melodía. (Ortega, 1983, IX: 761)

En 1954, en «Individuo y Organización», afirma Ortega:

> La lengua como tal –no el hablar– es obra de la colectividad, es un instrumento que permite un minimum de comunicación. Al ser instrumento, está constituido en cada momento por un sistema de formas fijas, tanto gramaticales como semánticas, que preexisten a nuestro pensar individual, que preexisten a nuestro concreto hablar. La lengua es, pues, una organización del pensamiento que procede de nuestro contorno social y dentro de la cual tiene que moverse nuestro pensar. (Ortega, 1983, IX: 667)

En 1957, en «El hombre y la gente» hallamos varias definiciones, tanto en «El decir de la gente: la lengua», como en «Meditación del saludo»:

> La lengua es un uso social que viene a interponerse entre los dos, entre las dos intimidades, y cuyo ejercicio o empleo por los individuos es predominantemente irracional. (Ortega, 1983, VII: 234)
> […]
> La lengua no es nunca «hecho» por la sencilla razón de que no está nunca «hecha», sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, o, dicho en otros términos, es una creación permanente y una incesante destrucción. (Ortega, 1983, VII: 247)
> […]
> La lengua es siempre fértil indicadora de realidades pero, bien entendido, nunca suficiente garantía. (Ortega, 1983, VII: 205)

En 1958, en «Meditación del pueblo joven»:

> El lenguaje es un utensilio tosquísimo que no cumple lo que promete. […] Adviértase, sin embargo, que el lenguaje es una de las pocas cosas que el hombre ha dejado tal y como es por naturaleza, sin reobrar sobre ella. […] El idioma es, tal vez, la más radical esclavitud del hombre. (Ortega, 1983, VIII: 391)

Y en 1960, en «Origen y epílogo de la filosofía»:

> El lenguaje es un uso. El uso es el hecho social por excelencia, y la sociedad es, no por accidente, sino por su más radical sustancia, estúpida. Es lo humano deshumanizado, «desespiritualizado» y convertido en mero mecanismo. (Ortega, 1983, IX: 355)

Si nos atenemos simplemente a estas definiciones, observamos un significativo elemento social que interviene, de forma recurrente, en la concepción de Ortega del lenguaje. Un lenguaje considerado como «uso», «instrumento», «utensilio», «medio» para la comunicación entre los hombres; integrado por diversos componentes que van más allá de los meramente lingüísticos; sometido a un continuo «hacerse» –siempre naciendo–; y que aprisionaría, esclavizaría al hombre dentro de una determinada interpretación de la vida.

Estas definiciones constituyen el substrato sobre el cual Ortega construirá su reflexión en torno a aquellos aspectos que considera fundamentales en su concepción del lenguaje, como veremos a continuación.

2.3.2. Reflexión de Ortega en torno al lenguaje

Continuamos nuestro intento de sistematización de la reflexión de Ortega sobre el lenguaje, reflexión que podemos estructurar alrededor de los siguientes aspectos, si bien hemos de puntualizar que todos ellos estarían relacionados entre sí, entrelazados, para constituir así lo que podríamos considerar la «teoría filosófica del lenguaje» de Ortega.

2.3.2.1. Inefabilidad del lenguaje

Este aspecto de la reflexión orteguiana ya ha sido contemplado en nuestro anterior análisis sobre los planteamientos hermenéuticos de Ortega (cf. 2.2.4). No obstante, recuperamos aquí esta cuestión para profundizar un poco más en la concepción del lenguaje de Ortega articulada sobre esta figura.

Para Ortega, el silencio sería un componente esencial de toda lengua que va a limitarla en todo momento y en cuya actuación radica la gran dificultad de todo acto de comunicación y, por consiguiente, de todo acto de traducción. Como hemos señalado, esta inefabilidad se compondría, según Ortega, de varios estratos que limitarían el «decir». Cerezo interpreta las diferentes dimensiones del silencio en Ortega:

> El silencio actúa, en primer lugar, sirviendo de contrapunto. […] Lo dicho se hace resaltar sobre lo no-dicho; se apoya sobre lo inexpreso, para perfilar su contorno. (Cerezo, 1984: 408)

Pero además de esta primera dimensión, la concepción del silencio en Ortega comprendería, apunta Cerezo, una función selectiva basada en la eco-

nomía, pues «el decir es por fuerza selectivo» (1984: 408). Y finalmente, continúa Cerezo, se referiría Ortega al silencio «escogido, procurado, que no sólo circunda al decir como su marco de posibilidad, sino que está entretejido con él, en una misma urdimbre» (1984: 408).

Un silencio que hace de la inefabilidad del lenguaje una de sus características definitorias por excelencia en Ortega, el cual, con sus diferentes dimensiones, además de conformar una importante barrera para el lenguaje y la comunicación, es considerado como el elemento del que se nutre toda lengua, puesto que «no existiría el lenguaje, […] no podríamos decir nada si pretendiésemos decir todo lo que tenemos que decir en ese instante» (1983, VIII: 392).

2.3.2.2. Teoría del decir

También recogida ya en nuestro comentario sobre la hermenéutica en Ortega (cf. 2.2.4). Se trata de una teoría construida sobre la distinción orteguiana entre el «hablar» y el «decir» y Ortega la considerará como base para su propuesta de una nueva lingüística. Como apuntábamos antes, esta «teoría del decir» se articulará en torno a los dos postulados, que recordamos ahora:

> 1º Todo decir es deficiente, dice menos de lo que quiere.
> 2º Todo decir es exuberante, da a entender más de lo que se propone. (Ortega, 1983, VIII: 493)

El primer postulado haría referencia a las restricciones que cada lengua, a su vez modelada por el silencio, impone a la voluntad de decir de cada individuo:

> […] cuando el hombre se pone a hablar, lo hace porque cree que va a poder decir cuanto piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. (Ortega, 1983, IV: 114)

De acuerdo con estas palabras de Ortega, podemos entonces utilizar el término «deficiente». Cerezo reflexiona sobre esta deficiencia:

> [Este primer principio] Marca el límite constitutivo que el sujeto encuentra en el sistema, de modo que éste resulta ser tanto condición de posibilidad del discurso, como dique de contención de la necesidad expresiva del sujeto. (Cerezo, 1984: 402)

Pero si hablamos de «deficiencia» en el primer postulado, en el segundo interviene la «exuberancia». Ortega recoge las palabras de Humboldt: «en la gramática de toda lengua hay una parte expresamente designada o declarada y otra sobreañadida que se silencia» (1983, VII: 249). Estos elementos silenciados –lo inefado– actuarían pues en nuestra comunicación constituyendo una dimensión «no dicha», pero que contribuiría también al proceso de comunicación:

> […] esa cosa determinada que nos resolvemos a decir tiene una enorme cantidad de supuestos que quedan tácitos, porque nos parecen constar a aquellos que nos escuchan lo mismo que a nosotros. (Ortega, 1983, viii: 493)

Esta exuberancia del decir implica la existencia de un subsuelo de conocimientos comunes entre los interlocutores o el autor y lector. De forma que, continúa Ortega, «la operación de hablar alguien con alguien solo puede producirse dentro de un ambiente de cosas comunes a ambos seres» (1983, VIII: 493-494).

2.3.2.3. Dimensión circunstancial del lenguaje

El anterior punto ya nos situaba en una posición en la que el lenguaje, abordado desde una perspectiva meramente lingüística, requeriría además, para lograr una comprensión efectiva, de la intervención de factores externos, como el contar con la existencia de conocimientos comunes entre los interlocutores. Y bien, esta necesidad de completar la dimensión puramente lingüística del lenguaje va a ser una constante en la reflexión de Ortega, quien comienza, en este aspecto, por exponer su concepción de la palabra:

> Las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien. Sólo así funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal. (Ortega, 1983, vii: 242)

Se trata de una concepción que vincula inexorablemente las palabras con la realidad misma del hombre, lo que implicaría, como añade Ortega, lo siguiente:

> […] como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas, y toda vida humana se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad palabra es inseparable de quien la dice, de a quien va dicha y de la situación en que esto acontece. Todo lo que no sea

> tomar así la palabra es convertirla en una abstracción, desvirtuarla, amputarla y quedarse sólo con un fragmento exánime de ella. (Ortega, 1983, VII: 242)

Entiende, por tanto, Ortega que las palabras aisladas carecen propiamente de significación, de lo cual se deriva una crítica al concepto tradicional de diccionario o, más exactamente, una nueva consideración de éste. Las palabras, y por consiguiente la lengua, por cuanto necesitan de la realidad de la vida, «realidad viviente y vivida», desde la cual son pronunciadas por los hombres, para su interpretación, no serían plenamente portadoras de significado tal y como figuran en el diccionario. El significado real de las palabras vendría dado por el instante en el que son pronunciadas: «Gracias a que la circunstancia nos es conocida, el lenguaje deja de ser equívoco» (1983, VIII: 393). De esta forma, el lenguaje dejaría de ser una figura abstracta como la que nos proporcionan los diccionarios y las gramáticas; gracias a las circunstancias, al instante en que se pronuncia cada palabra en una determinada situación vital. El lenguaje se convertiría así en «una novedad constante, esa variación permanente que experimenta una misma palabra en el diálogo del hombre a hombre, en el viaje siempre nuevo de tal labio a tal oído» (1983, VIII: 294).

Esta reflexión lleva a Ortega a ocuparse también, como veremos, de aquellos elementos integrantes de las circunstancias que revestirán una relevancia significativa en su concepción del lenguaje y, por ende, del acto de comunicación, puesto que se encargarían de aportar aquello que nuestra habla silencia:

> […] todos los demás ingredientes de una circunstancia que no son palabra, que no son sensu stricto «lenguaje», poseen una potencialidad enunciativa. (Ortega, 1983, VII: 245)

Por otro lado, esta concepción sobre la dimensión circunstancial de la palabra enlaza con la posición orteguiana que privilegia la palabra hablada sobre la escrita, coincidiendo aquí con Goethe. Ortega reflexiona sobre la argumentación del filósofo alemán que completa con su propio pensamiento:

> La palabra impresa se deja fuera de ella casi todo el hombre que la escribió y la hizo imprimir. Por eso dice mucho menos que la palabra hablada. […] Goethe tenía razón: pero no toda. La palabra hablada es, a su vez, sólo un fragmento del auténtico hablar. (Ortega, 1983, VIII: 423)

Si mediante las circunstancias consigue el lenguaje dejar de ser equívoco, como acabamos de decir, la palabra escrita carecería de algunos elementos importantes de esta circunstancia, contexto o situación:

> Todo texto [escrito] se nos presenta por sí mismo como fragmento de un contexto. Pero texto y contexto, a su vez suponen y hacen referencia a una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió. Esta situación es últimamente indecible: sólo cabe presenciarla o imaginarla. (Ortega, 1983, VI: 390)

2.3.2.4. Limitaciones de la lengua. Gesticulación

En el análisis de la visión del lenguaje de Ortega resulta relevante ahora recoger las limitaciones que Ortega considera actúan en toda lengua y que en consecuencia influyen notablemente en sus planteamientos. La revisión de la reflexión de Ortega del lenguaje desde una perspectiva hermenéutica (véase 2.2.4) revelaba ya la naturaleza de la limitación por excelencia, el silencio. Partiendo de aquí, Ortega elabora una escala que refleja las tres limitaciones fundamentales que encontraríamos en toda lengua, a saber, lo inefable, lo inefado y la gesticulación:

> El lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad. Esta limitación se halla constituida por lo que en absoluto no se puede decir en una lengua o en ninguna. Pero sobre esta se monta una segunda limitación, a saber todo aquello que el lenguaje podría decir pero que cada lengua silencia por esperar que el oyente puede y debe por sí suponerlo y añadirlo. […] Aquí tenemos, pues, un segundo estrato de limitación en el decir de la lengua. Es curioso que los lingüistas desaperciban esto con frecuencia, y el hecho de que al hablar una lengua se entienda y se dé a entender lo que está inefado les impide a reparar que la lengua no lo dice. […] Pero hay una tercera razón que nos patentiza hasta qué punto la lingüística no tiene una intuición plena de lo que es el lenguaje. Los pueblos más primitivos no pueden entenderse sólo con su propio lenguaje, sino que necesitan el complemento de la gesticulación. (Ortega, 1983, IX: 756-757)

Por tanto, además de las limitaciones que impone el silencio, en su opinión en ocasiones desapercibidas por la lingüística –lingüística que ya estas palabras parecen cuestionar y cuyos postulados serán sometidos a una importante revisión crítica (cf. 2.3.2.9)–, concibe el filósofo una tercera limitación en la gesticulación. La relevancia de la dimensión gesticulatoria del lenguaje en todo acto de comunicación queda patente, explica Ortega, en algunos pueblos centroafricanos que no pueden conversar en la oscuridad, dado que la falta de visibilidad los priva del componente gesticulatorio del lenguaje. Esto llevará a Ortega a definir la lengua como gesticulación, «hablar es gesticular» (1983,

VII: 256). De este modo, la palabra –frente a su tradicional acepción lingüística–, es concebida ahora por Ortega como una «derivación del gesto, […] una prolongación y estilización de la expresividad corporal en un medio ya acuñado reflexivamente» (Cerezo, 1984: 384). En esta concepción, concede Ortega una posición privilegiada a esta dimensión gesticulatoria:

> Mi idea es, pues, que el momento articulatorio de la lengua es secundario respecto al momento gesticulatorio, y que los gestos con que un idioma es pronunciado simbolizan los modos de vida de que un pueblo prefiere. Esto es lo que quiero decir cuando digo que la lengua es primero gesto. […] al mismo tiempo que un determinado estilo de gestos, es todo idioma una determinada melodía. (Ortega, 1983, IX: 761)

Cerezo precisa esta afirmación de Ortega:

> Por muy hiperbólica que suene esta afirmación, hay que tomarla antropológicamente en el sentido de que el gesto no sólo mima simbólicamente el comportamiento, sino que lo ejecuta o lo lleva a cabo. (Cerezo, 1984: 384)

El gesto sería un elemento que vincularía el lenguaje con la corporalidad del hombre que lo ejecuta en su intento de comunicación, contribuyendo a la integración de este fenómeno dentro de la propia realidad vital del hombre de la que emerge la palabra. Introduce, junto a los gestos, ahora Ortega un nuevo elemento, la melodía, la inflexión de voz con la que se pronuncian las palabras, que será considerada como otro componente de la realidad humana que es, a su juicio, el lenguaje. De esta forma, ofrece Ortega una visión más amplia e integradora, que surgiría, paradójicamente, de su consideración sobre las diferentes limitaciones que actuarían sobre el lenguaje, de forma que afirma lo siguiente:

> […] son los seres humanos que hablan, con la precisa inflexión de voz con que pronuncian, con la cara que ponen mientras lo hacen, con los gestos concomitantes, liberados o retenidos, quienes propiamente «dicen». (Ortega, 1983, VII: 245)

En su reflexión acerca de la gesticulación, Ortega considera que el origen de los gestos se halla en la sociedad, siendo éstos por tanto «intimidades», de la misma manera que lo serían las diferentes lenguas, ya que expresarían los caracteres más íntimos de una colectividad. Así, en la realización de estos gestos, como ocurre en el uso del instrumento que es para Ortega el lenguaje, el individuo se sentiría presionado por el contorno, por su sociedad.

No obstante, en el lenguaje hablado –para Ortega privilegiado frente al escrito, como hemos visto– la gesticulación, vendría a reforzar la dimensión personal de lo dicho:

> En el habla, los elementos expresivos individuales –voz, mirada, gestos, figura– contrabalancean en parte esa tendencia [la colectiva] y renuevan el valor personal de lo dicho […]. (Marías, 1960: 335)

2.3.2.5. Dimensión social del lenguaje

La dimensión social del lenguaje ocupa un lugar privilegiado en la reflexión de Ortega. En las definiciones del lenguaje que hemos recogido puede ya apreciarse la enorme relevancia de la sociedad como factor determinante y principal artífice de toda lengua. Ortega reflexiona extensamente sobre esta dimensión en su ensayo «El decir de la gente: la lengua» (1983, VII: 233-258). El título de este ensayo nos proporciona en sí mismo la raíz de este planteamiento orteguiano: la lengua es el modo de hablar que tiene la gente, su modo de expresión. Queda aquí relegada a un segundo plano la dimensión individual del lenguaje. La lengua sería, ante todo, representación de una sociedad: «[…] la lengua, el *habla*, es lo que la gente dice, es el ingente sistema de usos verbales establecido en una colectividad» (1983, VII: 253-254). El papel de la sociedad será, asimismo, determinante en la evolución de la lengua, que estará siempre moldeada por ésta, de tal forma que Ortega afirma:

> Tan pronto como un grupo de hombres se separa de la colectividad en que antes convivía, empieza automáticamente, sin la voluntad de ningún individuo a modificarse la lengua que antes hablaba y a crearse, si la separación perdura, una nueva lengua. (Ortega, 1983, VII: 238)

Ahora bien, ¿cómo se integra entonces la individualidad de cada hombre en esta dimensión social del lenguaje? ¿Qué relación se establecería a través del lenguaje entre la colectividad y el individuo? Para Ortega, el lenguaje, en cuanto uso social, constituye en sí mismo la representación de una filosofía colectiva, de una interpretación de la vida la cual, por medio del lenguaje, penetra en el individuo. Esta penetración de la colectividad en la individualidad de todo hombre es concebida por Ortega como una imposición:

> El individuo, la persona, desde que nace está sometido a la coacción lingüística que esos usos representan. Por eso es la lengua materna, tal vez, el fenó-

> meno social más típico y claro. Con ella penetra la gente dentro de nosotros y se instala allí haciendo de cada cual un caso de gente. (Ortega, 1983, VII: 254)

La lengua materna será para el hombre un instrumento en su relación con las cosas, instrumento que, como ya veíamos, le impone una serie de limitaciones en esta relación del hombre con el mundo y la colectividad, que siempre estará mediatizada por la lengua recibida. Así, este proceso de transformación del individuo en «un caso de gente», en un producto social, tendría implicaciones prácticas que nos llevarían de nuevo al principio de exuberancia del lenguaje de la «teoría del decir» de Ortega. Debido a esta dimensión social de la lengua, ésta «revela […] y grita, sin que lo queramos, la condición más arcana de la sociedad que la habla» (1983, IV: 129).

Por tanto, Ortega considera el lenguaje como, tal vez, el elemento de socialización más típico y claro, que coacciona al individuo en la medida en que desde que nace habrá de contar con éste, con su lengua materna, tanto para pensar sus propios pensamientos como para participar en cualquier acto de comunicación. En ocasiones, a lo largo de su reflexión sobre el lenguaje, Ortega emplea el término «esclavitud»: el hombre se siente prisionero dentro del uso social que es, para él, el lenguaje.

> En todo momento encuentra cada individuo ante sí constituida la lengua, y si quiere ser entendido, no tiene más remedio que contar con ella como al circular por la ciudad se ve obligado a contar con la disposición de las calles. […] Cada uno de sus elementos [de la lengua], por ejemplo, cada giro expresivo, cada cambio en la pronunciación se originó sin duda, en algún individuo, pero ese giro y ese cambio fonético no son lengua si no han dejado de ser cosa del individuo y no se han transformado en vigencia anónima que se impone a todos los individuos, incluso al que los engendró. (Ortega, 1983, V: 268)

Los elementos constitutivos del lenguaje partirían pues, en su origen, del individuo, sin embargo, la dimensión social de este fenómeno prevalecería sobre éste, de forma que cualquier tipo de uso individual, un determinado giro expresivo por ejemplo, mediante su desvinculación del individuo que lo engendró, se transformará en lengua que, como tal, le sería impuesta a su propio creador. Esta imposición social que sería el lenguaje deja, no obstante, y como ya se puede atisbar en las palabras anteriores de Ortega, un cierto margen de actuación al individuo. Tiene lugar entonces, según Ortega, un enfrentamiento entre el decir personal y el decir de la gente, y es en este enfrentamiento, donde interviene la dimensión indivi-

dual aportando nuevos usos con los cuales poder expresar aquello proveniente de su individualidad para lo que la lengua «de la gente» carece de posibilidades de expresión:

> Esta lucha entre el decir personal y el decir de la gente es la forma normal de existir el lenguaje […] Así tenemos en el lenguaje un paradigma de lo que es el hecho social. (Ortega, 1983, VII: 254)

2.3.2.6. Estilo y géneros literarios

Si concluíamos nuestro comentario sobre la dimensión social del lenguaje en Ortega con su consideración de este fenómeno como una lucha entre el decir personal y el decir de la gente, esta bipolaridad entre la dimensión colectiva y la dimensión individual nos conduce ahora a la reflexión orteguiana en torno al estilo:

> Si a pesar de que cada lengua conlleva una visión del mundo, es posible una rebelión semántica y una rebelión estilística de cada individuo frente a la lengua que le viene dada, ello ocurre porque, además de lo que nos viene dado en la lengua, la lengua en sí es también un quehacer de cada uno. […] Es decir, la lengua no es una obra terminada, sino la obra que otros comenzaron y que nosotros seguimos haciendo. (Chamizo, 1985: 68-69)

La lengua concede, entonces, un marco de actuación al individuo. Introduce así Ortega una nueva dimensión, la dimensión ejecutiva del lenguaje que considera «siempre unigénita» (1983, VI: 263). De esta forma, la coacción de los usos sociales, de la colectividad, es transformada por el escritor en un recurso. La forma de expresarse de cada uno, el uso individual que cada individuo confiere a las palabras, es decir, el estilo, conlleva para Ortega una rebelión contra el uso establecido que es la lengua:

> […] el efectivo hablar y escribir es una casi constante contradicción de lo que enseña la gramática y define el diccionario, hasta el punto de que casi podría decirse que el habla consiste en faltar a la gramática y exorbitar el diccionario. Por lo menos y muy formalmente, lo que se llama ser buen escritor, es decir, un escritor con estilo, es causar frecuentes erosiones a la gramática y léxico. (Ortega, 1983, VII: 246)

Recurre Ortega aquí a las palabras de Vendryes, quien define una lengua muerta como aquella en la que no tendríamos derecho a cometer faltas, de lo

cual, invirtiendo el razonamiento, extrae Ortega que «la lengua viva vive de cometerlas» (1983, VII: 246). El estilo, escribir bien, que conlleva para Ortega, como decíamos, un acto de rebelión contra cualquier forma derivada de la dimensión colectiva del lenguaje que lo convierte en uso establecido, daría vida a la lengua. Por tanto, no podemos sino extender la lengua hasta su máxima capacidad elástica, violentarla, erosionarla, para así expresar nuestras ideas, ejercitar nuestra dimensión individual. Marías reflexiona sobre la interpretación orteguiana del estilo:

> Este sistema de erosiones constituye la peculiaridad de un estilo; son a la vez los recursos para asegurar esa eficacia vital de lo escrito. La tendencia de la lengua –y con más fuerte razón de la palabra escrita– es la automatización, la mecanización y por consiguiente la inercia. […] en los escritos las potencias colectivas predominan resueltamente, y sólo el estilo como tal puede devolverles su carácter originario de dicho –se entiende dicho por alguien. (Marías, 1960: 335)

A través del estilo concederíamos a nuestras palabras de nuevo la consideración, necesaria como hemos visto para Ortega, de realidad vital. Se trata de un elemento necesario en la configuración orteguiana del lenguaje. Un estilo que, según Marías, no consistiría tanto en la invención de palabras sino en la efectiva selección de éstas entre las ya existentes en la lengua, así, «el escritor puede corregir el incipiente desuso, poniendo en circulación, "tonificando" la palabra aún viva; puede preferir la palabra menos desgastada a la que se ha vuelto tópica y está cubierta de una costra de trivialidad» (1960: 335-336).

Ahora bien, este margen de actuación de todo escritor, será siempre, en opinión de Ortega, considerablemente reducido:

> Todos los que escribimos nos damos clara cuenta del reducido margen dentro del cual puede moverse nuestra elección en punto al idioma. El habla de nuestra época nos impone su estructura general, y las transformaciones que el más grande innovador del decir haya realizado no son nada si se las compara con su originalidad en los otros planos de creación. Las condiciones y finalidades del idioma hacen de él una cosa en gran parte mostrenca y comunal. (Ortega, 1983, II: 70-71)

La reflexión orteguiana en torno al estilo se hace extensiva a los géneros literarios. En primer lugar, expresa el filósofo su rechazo del concepto tradicional de género literario:

> La poética entendía por géneros literarios ciertas reglas de creación que el poeta había de ajustarse, vacíos esquemas, estructuras formales dentro de quienes la musa, como abeja dócil, deponía su miel. En este sentido no hablo yo de géneros literarios. (Ortega, 1983, I: 305)

Para Ortega, lo que él denomina «forma» y «fondo» son inseparables. En su argumentación recoge Ortega la metáfora realizada por Flaubert, quien declaraba que «la forma sale del fondo como el calor del fuego», la cual considera acertada y puntualiza con otra metáfora propia: «la forma es el órgano, y el fondo la función que lo va creando», se trata pues de «dos momentos distintos de la misma cosa» (1983, I: 306).

Tras efectuar estas puntualizaciones, introduce Ortega su definición de géneros literarios:

> Entiendo, pues, por géneros literarios, a la inversa que la poética antigua, ciertos temas radicales, irreductibles entre sí, verdaderas categorías estéticas. […] Y los géneros entendidos como temas estéticos irreductibles entre sí, igualmente necesarios y últimos, son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano […]. (Ortega, 1983, I: 306)

Estas categorías estéticas, precisa Marías, no han de entenderse en un sentido puramente formal, como reglas o leyes, sino «en el sentido fundamental de la sustancia misma de la realidad estética» (1960: 313), porque los géneros literarios «son direcciones en que gravita la generación estética» (Ortega, 1983, I: 306).

En esta reflexión de Ortega sobre los géneros literarios cabría incluir también su consideración de la poesía, una cuestión en la que Cerezo lamenta que el filósofo «no haya apurado» (1984: 409), cuyo desarrollo se entrelaza con la reflexión orteguiana sobre el arte. A modo de nota a pie de página, declara Ortega:

> La poesía, en rigor, no es lenguaje. Usa de éste, como mero material, para trascenderlo y se propone expresar lo que el lenguaje, sensu stricto, no puede decir. Empieza la poesía donde la eficacia del habla termina. Surge, pues, como una nueva potencia de la palabra irreductible a lo que ésta propiamente es. (Ortega, 1983, VIII: 491)

La poesía entonces, según Ortega, va más allá del lenguaje trascendiendo cualquier limitación pragmática que éste conlleve:

> […] a la vez que presiona sobre el límite de lo inefable haciendo hablar voces secretísimas de la vida, tiene también que acentuar lo inefado […] En esta doble transgresión […] está toda la magia del decir poético. (Cerezo, 1984: 412-413)

De esta doble presión surgiría la poesía, concebida por Ortega como «un modo de conocimiento, o dicho con otras palabras, […] lo dicho por la poesía es verdad» (1983, VII: 132). Una verdad engendrada en la poderosa necesidad de decir que experimenta el poeta quien habrá de, en palabras de Cerezo, «traer a la palabra aquello que, por su riqueza cualitativa y su carácter pático, se reserva al lenguaje» (1984). En este sentido, afirma Ortega:

> El lirismo es una proyección estética de la tonalidad general de nuestros sentimientos. […] La poesía y todo arte versa sobre lo humano y sólo sobre lo humano. (Ortega, 1983, I: 391)

Se trata de una verdad que versa sobre lo humano y trasciende los límites de toda lengua, lo cual llevaría a Cerezo a calificar la poesía como «decir originario»:

> […] se trata de la sobredeterminación del significado de la expresión natural, que se muestra paradigmáticamente en la palabra poética, la más natural, o sencillamente, la protopalabra. (Cerezo, 1984: 393)

2.3.2.7. Teoría de la metáfora

Pasamos ahora a la metáfora, cuestión íntimamente relacionada, como veremos, al menos en uno de sus usos, con la poesía. Como explica Marías, la metáfora desempeña un papel fundamental en la obra orteguiana:

> Las metáforas acompañan a la prosa de Ortega desde la primera página. […] Ortega hace una teoría filosófica de la metáfora, y por otra parte la metáfora es en él instrumento expreso de indagación filosófica y, lo que es más, expresión filosófica de la realidad. (Marías, 1984: 267)

Ortega aborda directamente esta cuestión en dos de sus trabajos, «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914) y «Las dos grandes metáforas» (1924), donde desarrolla su «teoría de la metáfora». Una vez más, se afana Ortega en combatir la concepción general de la metáfora la cual sería, a su juicio, errónea:

> En toda metáfora hay una semejanza real entre sus elementos y por esto se ha creído que la metáfora consistía esencialmente en una asimilación, tal vez en una aproximación asimilatoria de cosas muy distantes. Esto es un error. (Ortega, 1983, VI: 257)

Como apunta Domingo (2003), la semejanza no sería constitutiva del proceso metafórico orteguiano, sino que «la semejanza puede ayudarnos a explicar la metáfora, […] es sólo una primera aproximación».

Ortega define la metáfora como «un instrumento mental imprescindible», «una forma del pensamiento científico» (1983, II: 379), a lo que adjunta, «es una verdad, es un conocimiento de realidades» (1983, II: 383). Concibe aquí Ortega diferentes usos correspondientes a la poesía y la ciencia: «la poesía es metáfora; la ciencia usa de ella» (1983, II: 379). Esta concepción de la metáfora contiene un poderoso vínculo entre lenguaje y conocimiento:

> La conexión entre la poesía y metáfora es íntima; poco menos íntima, piensa Ortega, es la que hay entre la metáfora y la filosofía… El tema de la metáfora es, pues, un enorme tema filosófico, no sólo literario, pero, a la inversa, sin filosofía no se puede averiguar de verdad qué es metáfora […]. (Marías, 1984: 268)

Asimismo, la metáfora representaría para el filósofo un punto de conexión entre poesía y ciencia. Ortega abunda en la utilización científica de la metáfora, la cual, considera, se compone de dos usos de rango diferente:

> Cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua, sin abandonarla. (Ortega, 1983, II: 380)

Esta última precisión sería, según el filósofo, indispensable: la significación antigua habría entonces de pervivir en la nueva significación obtenida mediante la metáfora. De aquí extrae Ortega los usos divergentes que poesía y ciencia harían de la metáfora, como señala Marías: «La metáfora poética identifica totalmente dos cosas concretas, y esa "exageración" es la que le da su valor poético» (1984: 275):

> La metáfora empieza a irradiar belleza donde su porción verdadera concluye. Pero, viceversa, no hay metáfora poética sin un descubrimiento de identidades efectivas […] nos permite dar una existencia separada a los objetos abs-

> tractos menos asequibles. De aquí que su uso sea tanto más ineludible cuanto más nos alejemos de las cosas que manejamos en el ordinario tráfico de la vida. (Ortega, 1983, II: 385-386)

Y, como señala Marías, este procedimiento actuaría también en la dirección inversa, «el único modo de descubrir esa realidad y tomar posesión de ella sería hacer uso del procedimiento metafórico» (1984: 276).

El lenguaje, por tanto, a través del procedimiento metafórico, constituye para Ortega un importante medio de conocimiento, a través de la interacción recíproca entre dos objetos, surge un objeto nuevo, que quedaría entonces constituido, gracias a la mediación de la metáfora, del lenguaje en último término.

2.3.2.8. Origen de la lengua. Origen de la terminología

Antes de adentrarse en su reflexión sobre el origen del lenguaje, como apunta Araya (1971: 100), Ortega considera oportuno precisar dos cosas: la primera es que «el lenguaje está continuamente creándose», y la segunda, consecuencia directa de la primera, que «en lo dado hoy como lenguaje siguen funcionando las potencias genitrices del lenguaje». Esta consideración abre paso a la revisión de las teorías más extendidas tradicionalmente con respecto al origen del lenguaje, que habrían oscilado, resume Ortega, entre dos extremos: «o bien consideraban que el lenguaje había sido regalado al hombre por un poder divino, o bien intentaban derivar el lenguaje de necesidades que son las normales en todo animal» (1983, VII: 251). Pero, ni el extremo teológico ni el zoológico satisfacen por completo al filósofo, quien elabora entonces su propia teoría.

Para Ortega, resulta evidente que debió existir en el hombre una «anormal» necesidad de decir –entendido éste como «el anhelo de expresar, manifestar, declarar». El hombre sería entonces un animal que tiene mucho que decir, y esta enorme necesidad de comunicarse se debería, según Ortega, a la existencia en todo hombre, de «un mundo interior rebosante, que reclamaba ser manifestado, dicho» (1983, VII: 252):

> Esta riqueza interna, ajena a los demás animales dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un carácter totalmente nuevo […] Sólo un animal que «tiene mucho que decir» sobre lo que no «está ahí», en el contorno, se verá obligado a no contentarse con un repertorio de señales. (Ortega, 1983, VII: 253)

El ser dicente por naturaleza que es el hombre tuvo entonces la necesidad de pasar de las meras señales –que responderían a su necesidad/capacidad de «mostración» (Araya, 1971: 107)–, a las expresiones que le permitieran manifestar su mundo interior –necesidad/capacidad de «representación» (Araya, 1971: 107). No obstante, admite Araya, hemos de tener presente que «el salto que existe entre mostrar y representar es enorme», lo cual podría considerarse como un punto débil en la reflexión orteguiana. Para Pascual (1985: 70), en el razonamiento orteguiano, la imaginación sería, de forma implícita, la responsable de este desplazamiento necesario para hacer referencia no solamente a lo distante en el espacio y en el tiempo, «sino sobre todo la de salvar esa enorme distancia que media entre la realidad y el mundo interior del hablante».

Sí queda aquí patente, en cualquier caso, la clave del planteamiento de Ortega sobre el origen del lenguaje, a saber, la apremiante necesidad expresiva que surge en el hombre. Hemos de tener en cuenta, además, que esta necesidad no se ha agotado en ningún momento sino que, como hemos recogido en las puntualizaciones efectuadas por el filósofo antes de abundar en esta cuestión, constituye un continuo manar que configura las «potencias genitrices» del lenguaje siempre vivas en éste. Asimismo, Araya efectúa la siguiente consideración:

> En el caso del lenguaje, el mito orteguiano sobre su origen reafirma, comprueba y remacha la distinción –hecha por los lingüistas– de las dos funciones principales que constituyen ese instrumento de la comunicación humana. (Araya, 1971: 112)

Ortega extiende su reflexión al origen de las terminologías:

> Toda palabra de la lengua es un uso que se forma dentro de una parte de la sociedad para extenderse a veces a toda ella. Cuando se trata de un grupo social muy especializado algunos de los vocablos por él usados dejan de ser palabras de la lengua y se convierten en términos. (Ortega, 1983, IX: 431)

Las palabras, de cuyo origen, en tanto que lengua, ya se ha ocupado Ortega, se convertirían en términos en aquellas ocasiones en las que su uso queda limitado a un determinado grupo social especializado, creándose así una terminología, considerada por Ortega como algo muy diferente a la lengua, en la medida en que:

> El término es un vocablo cuya significación está determinada por una definición previa y sólo conociendo ésta se entiende aquél. Por eso su sentido es

> preciso. Mas la palabra de la lengua nos entrega su sentido sin previa definición. Por lo mismo siempre es imprecisa. (Ortega, 1983, IX: 431)

A diferencia de la palabra de lengua, que en cuanto uso social, como hemos visto antes, simplemente impone su uso resultado de la presión de la colectividad, la terminología nace en virtud de una convención entre un grupo social determinado muy especializado.

De forma paralela a esta reflexión sobre el origen del lenguaje, demuestra Ortega una importante afición por la etimología, la cual es concebida por el filósofo como «un riguroso método de investigación» (1983, IX: 642):

> El fundamento principal que movió a Ortega a meditar sobre la etimología y la semántica proviene de su convencimiento de que las palabras aportan elementos de juicio indispensables para el conocimiento de la vida humana. (Araya, 1971: 199)

A través de la etimología, que nos muestra lo que ha acontecido a cada palabra a lo largo de su historia, podemos alcanzar el fondo de cada palabra, esto es, recordar y al mismo tiempo recrear, la situación vital en la que fue engendrada:

> No es juego vano el de las etimologías, porque casi siempre nos ponen al desnudo crudas realidades de la vida humana que siglos posteriores, más aficionados a la hipocresía y a las formas eufemísticas, ocultan. (Ortega, 1983, VII: 262)

En esta operación se traspasaría el estrato integrado por los usos que se instala sobre cada palabra, reavivando así lo que en cada palabra hay de originario «decir». En este sentido, Cerezo realiza la siguiente consideración:

> […] a la vez [el gusto por la etimología] es también una hermenéutica de la vida, al filo de aquellas cristalizaciones de sentido, que por su carácter espontáneo y entrañable no han sido aún mediatizadas por una explícita reflexión conceptual. (Cerezo, 1984: 417)

La búsqueda etimológica conduciría entonces, en último término, a la comprensión de la realidad vital, mediante el descubrimiento de aquello que en cada palabra subyace a la mediación de los usos.

2.3.2.9. Crítica a la lingüística. Estilística

Ortega dedica una importante parte de su reflexión en torno al lenguaje a efectuar una crítica a la lingüística tradicional, crítica contenida principalmente en su ensayo «Hacia una nueva lingüística» (1957). Como anticipábamos (cf. 2.1), el filósofo español entabla diálogo con importantes figuras de la lingüística, sometiendo a análisis los postulados lingüísticos fundamentales de la época. La perspectiva filosófica, tal y como venimos observando, llevaría a Ortega a preocuparse en su reflexión por cuestiones de carácter más general que la lingüística dejaría fuera. De este modo, a Ortega le resulta en cierto modo limitado el enfoque tradicional proporcionado por la lingüística, al estimar que obvia aquellos aspectos que, si bien no serían estrictamente lingüísticos, resultan de obligada consideración en toda reflexión que aspire a abarcar la totalidad del fenómeno del lenguaje.

Ortega se ocupa, en primer lugar, de aquellos planteamientos lingüísticos que son, a su juicio, erróneos, y que por tanto rechaza:

> La famosa distinción de Saussure entre lingüística sincrónica, que contempla los fenómenos coexistentes en la actualidad, y la lingüística diacrónica, que persigue hacia atrás las transformaciones que esos fenómenos han sufrido en la historia de la lengua. Pero esta distinción es utópica e insuficiente. Utópica, porque el cuerpo de una lengua no está quieto ni un instante, no se da en ella estrictamente un sincronismo de todos sus componentes, pero, además, porque el diacronismo no hace sino reconstruir otros «presentes» de la lengua según coexistieron en el pasado. […] nos hace asistir a la sustitución de un presente por otro presente. […] En el mejor caso, nos proporciona esto una visión cinemática del lenguaje, pero no una comprensión dinámica en que se nos hiciese inteligible el hacerse mismo de los cambios. (Ortega, 1983, vii: 251)

Así, considera Ortega que el planteamiento de Saussure no sirve para explicar el mismo hacerse de la lengua, sino que sería una sucesión de lenguas hechas correspondientes a diferentes momentos, obviando por tanto la actuación de las «potencias genitrices» que considera actúan en todo momento sobre la lengua. Asimismo, cuestiona Ortega la reflexión efectuada por Meillet:

> Sorprende que maestro tan ejemplar como Meillet dijera: «Toda lengua expresa cuanto la sociedad de que ella es órgano necesita». Una lengua de semi-civilizados no será capaz de expresar teorías filosóficas pero esto no resulta de su estructura propiamente lingüística. Con cualquier fonetismo, con cualquier gramática se puede expresar cualquier cosa. (Ortega, 1983, ix: 755)

Ortega califica de ilusoria la afirmación de Meillet sobre la posibilidad de expresar cualquier cosa, al mismo tiempo que critica la fórmula «todo lo que una sociedad necesita», al sospechar que tiene lugar una confusión entre las necesidades que toda sociedad tiene y las que satisface. Además, esta reflexión alude solamente al hablar, olvidando así el silencio, elemento esencial en la concepción orteguiana del lenguaje.

Las anteriores no son sino dos críticas ilustrativas del carácter limitado que, como mencionábamos antes, para Ortega tendría esta ciencia. En el desarrollo de nuestro análisis de los aspectos fundamentales de la reflexión orteguiana en torno al lenguaje, empezaba a entreverse, a grandes rasgos, la posición crítica que adopta el filósofo hacia la lingüística, contenida en múltiples declaraciones intercaladas a lo largo de su reflexión, entre las que rescatamos las siguientes:

> […] la lengua del lingüista es sólo un fragmento del lenguaje en cuanto «habla» […]. (Ortega, 1983, IX: 758)

> La historia de la lengua nos muestra una serie de lenguas sucesivas, pero no su hacerse. […] no es forzoso irse al pasado para estudiar al hacerse de una lengua, porque […] esto acontece hoy lo mismo que ayer. (Ortega, 1983, VII: 248)

> […] el lenguaje, es decir, el vocabulario, el diccionario, es todo lo contrario del lenguaje y […] las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal […]. (Ortega, 1983, VII: 242)

> En general, no veo que se distinga con la debida insistencia entre lo que la lengua dice y lo que «con ella» decimos nosotros. (Ortega, 1983, IX: 757)

El que se parta del «hablar» y no del «decir», obviando de este modo la figura del silencio, que se efectúe una abstracción de lo que constituiría el lenguaje real, y que no se estudie el mismo «hacerse» de la lengua, son para Ortega razonamientos erróneos. Se ocupa entonces de la formulación de una propuesta de una nueva teoría lingüística, destinada a estudiar el fenómeno lingüístico *in status nascendi*, pues sólo así se podrá observar su verdadera profundidad. Esta propuesta de una nueva teoría lingüística arranca en su distinción entre «hablar» y «decir» (cf. 2.2.4), donde considera imprescindible partir del «decir», de forma que el lenguaje quede integrado en toda su realidad, quedando configurado como «viviente decir y no como mero fragmento que ha sido amputado a su completa figura», no como producto aca-

bado, sino como «creación permanente e incesante destrucción» (1983, VII: 247). Apunta entonces Ortega hacia la estilística que, en su opinión, haría posible este planteamiento:

> […] la estilística, a diferencia de la gramática, hace entrar en el estudio científico del lenguaje elemento extraverbales, que son el estado emocional y la situación determinada en que alguien pronuncia la palabra y, precisamente una parte de todo aquello que […] es de la palabra inseparable, pero que la gramática y el diccionario había separado de ello. […] toda nueva lingüística incipiente que se resuelve a tomar el lenguaje más cerca de su concreta realidad. (Ortega, 1983, VII: 246-247)

Se acaba así con el protagonismo de la palabra aislada y de los componentes estrictamente lingüísticos, para partir de la consideración de los actos de habla concretos con todos sus elementos constitutivos, y al mismo tiempo, incorporar en esta nueva lingüística su constante preocupación por el estilo.

2.3.2.10. Diferencias entre lenguas. Jerarquía

> Cada sociedad practica una selección diferente en la masa enorme de lo que habría que decir para lograr decir algunas cosas, y esta selección crea el organismo que es el lenguaje. Conste, pues, que la lengua nace ya como amputación del decir. No creo que fuera difícil, transponiendo gráficamente esta concepción de las lenguas, dibujar sus perfiles de modo que al superponerlos se advirtiesen con toda claridad sus coincidencias y divergencias en el declarar y el silenciar. Cada una va modelada por un espíritu selectivo diferente que actúa en el vocabulario, en la morfología, en la sintaxis, en la estructura de frase y período. (Ortega, 1983, IX: 755)

Estas palabras de Ortega sintetizan su planteamiento sobre las diferencias entre las lenguas, diferencias resultantes de la divergente selección entre decir y silenciar que cada lengua ha de efectuar. Se configura de este modo un espíritu selectivo diferente para cada lengua el cual moldeará sus distintos elementos. Pero no es éste el único enfoque que proporciona Ortega sobre esta cuestión.

Como reflejábamos antes, Ortega define el lenguaje como «secreto de los naturales de un país», estableciendo así una vinculación inexorable entre lengua y nación/pueblo. Para Ortega, toda lengua conlleva una determinada interpretación del mundo, de la vida, la cual correspondería con la visión de aquella sociedad de la que es órgano. En su reflexión sobre las diferencias entre lenguas recoge el filósofo las palabras de Schelling:

> Si entre las diferencias externas –y a ellas pertenece el idioma por una de sus caras– es el lenguaje lo que más íntimamente diferencia a los pueblos, hasta el punto de que sólo aquellos pueblos que hablan distinto idioma son en realidad distintos, no se puede separar la génesis de las lenguas de la génesis de los pueblos. (Ortega, 1983, IX: 381)

Ortega extrae de estas palabras la relación entre la pluralidad de las lenguas y la pluralidad de los pueblos, de manera que la existencia de una pluralidad de pueblos se derivaría de la pluralidad de lenguas, estando ambas ligadas desde su origen. «Pueblo» y «lengua» son dos conceptos que aparecen unidos en la reflexión de Ortega, quien pregunta entonces:

> ¿Quién que no sea un estúpido puede creer que conoce de verdad un idioma extranjero? Sólo el que haya vivido casi íntegra su vida en ese país extraño podría pretender conocerlo, pero entonces, si ha vivido allá toda o casi toda su vida, ¿de dónde es en verdad ese hombre, a qué nación en efecto pertenece? (Ortega, 1983, VIII: 417)

¿Cómo sería posible conocer realmente otro pueblo, una interpretación de la realidad que nos es ajena, si no es viviendo prácticamente toda la vida en ese pueblo, en esa intimidad que constituyen, según Ortega, las lenguas? Por lo tanto, afirma Ortega, «resulta prácticamente imposible conocer íntimamente un idioma extranjero por mucho que se le estudie» (1983, IV: 308).

Este abanico de «intimidades», de «secretos», que son los diferentes idiomas, es concebido por Ortega en una escala jerárquica, establecida en función de características tales como la flexibilidad o claridad de cada lengua:

> Hay idiomas inhospitalarios que no toleran la menor infracción de los usos en que consisten: por ejemplo y más que ninguno, el francés […] Por el contrario, la lengua alemana acepta en amplísima medida las deformaciones que se le quieran imponer […] En cambio, le faltan aquellos garbos […]. (Ortega, 1983, V: 267)

Pero si la lengua alemana es concebida por Ortega como paradigma de flexibilidad, en el caso de la claridad, la francesa parece ocupar una posición privilegiada:

> El habla francesa sobresale entre las demás de Europa por su claridad, su lógica o buen sentido, su elegancia, su sabrosa gracia. […] Tal vez la claridad francesa –en las ideas y en las palabras– consista, ante todo en renunciar a pensar y a decir lo más importante. (Ortega, 1983, V: 270)

La lengua inglesa también se convierte en objeto de reflexión del filósofo: para Ortega ésta consistiría en «una serie de leves maullidos displicentes» (1983, IV: 284). Este comentario anecdótico se deriva del siguiente planteamiento:

> Téngase presente que Inglaterra no es un pueblo de escritores sino de comerciantes, de ingenieros y de hombres piadosos. Por eso supone forjarse una lengua y una elocución en que se trata principalmente de no decir lo que se dice, de insinuarlo más bien y como eludirlo. El inglés no ha venido al mundo para decirse, sino al contrario, para silenciarse. (Ortega, 1983, IV: 283)

De este modo, el tránsito de una lengua a otra, es decir, la traducción, comienza ya a perfilarse en la reflexión de Ortega como una actividad harto complicada. La naturaleza de cada lengua, tal y como ésta es concebida por Ortega, conlleva implícitamente que en la realización de este tránsito se deba, en primer lugar, renunciar a la propia «intimidad» para así posibilitar que se implante en nosotros otra «intimidad» que nos es ajena y, por otra parte, cuyo conocimiento pleno es puesto en entredicho por el filósofo, tal como acabamos de ver: «el tránsito a otro idioma no se puede ejecutar sin previo abandono de nuestra personalidad y, por tanto, de nuestra vida auténtica» (Ortega, 1983, II: 724).

Ahora bien, en la realización de este tránsito, además de aquellas consideraciones que cabe extraer de la propia naturaleza cada lengua, moldeada, como apuntamos, por un espíritu selectivo distinto, Ortega advierte:

> Como no se abren todas las puertas con la misma llave, no todos los pensamientos se pueden pensar en una lengua, ni todas las metáforas florecen en un solo vocabulario, ni todas las emociones son compatibles con una gramática única. (Ortega, 1983, V: 547)

2.3.2.11. Traducción

Llegamos así al punto fundamental en nuestro estudio: el pensamiento de Ortega sobre la traducción. Recogemos en este punto las reflexiones orteguianas esparcidas a lo largo de sus diferentes ensayos, lo cual proporcionará una introducción al estudio detallado de *Miseria y esplendor de la traducción* que efectuaremos en el siguiente capítulo.

En su «Prólogo para alemanes» (1934), Ortega, con motivo de la traducción de sus obras al alemán, dirige su atención de forma exclusiva, y por primera vez en el conjunto de su obra, hacia el público alemán –entendido éste

como «una intimidad» diferente–, con el propósito de presentarse él mismo, a sus nuevos lectores:

> […] todo lo que yo he escrito hasta este prólogo, lo he escrito *exclusivamente y ad hoc* para gentes de España y Sudamérica, que, más o menos conocen el perfil de mi vida personal, como yo conozco las condiciones intelectuales y morales de la suya. He evitado siempre escribir *urbi et orbi*. […] heme aquí en la situación que más detesto: «No sabe quién» hablando a «no se sabe quién». Estamos en plena abstracción. (Ortega, 1983, VIII: 18-19)

La traducción de sus obras al alemán, considera Ortega, le coloca en una situación nueva para él, a saber, por primera vez, no le sería posible contar con el conocimiento mutuo entre autor/lector que considera esencial para garantizar, como vimos anteriormente (cf. 2.2.4), la correcta interpretación/comprensión, en este caso, de su pensamiento. Además, como señala Araya (1971: 154), la concepción que Ortega tiene del lenguaje, el considerar «hablar» como «decir algo a alguien», deriva en la exigencia de la elección de un destinatario para sus obras. Por lo tanto, este prólogo respondería a la necesidad de transmitir a sus futuros lectores alemanes, nuevos destinatarios de sus obras, aquella información sobre sí mismo que les posibilite la correcta aproximación de su pensamiento, puesto que:

> […] ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado –no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta quién las dice. (Ortega, 1983, VIII: 17)

Por otra parte, además del conocimiento mutuo entre autor/lector, intervienen en este tránsito a otro idioma factores de carácter lingüístico en la medida en que en la traducción se conjuga la actuación de diferentes lenguas. En el punto anterior, recogimos la reflexión orteguiana sobre las diferencias entre las lenguas que, aplicada directamente al ámbito de la traducción, motiva las siguientes palabras de Ortega:

> Los idiomas tienen sus fronteras y en ellos su aduana. Al ser traducido al francés, nota, por lo pronto, el autor que la mitad de su equipaje queda detenido y con ingenua sorpresa advierte que en esa maravillosa lengua no se pueden decir muchas cosas. […] El traductor, cortés, pero impasible, le responde a usted: «En francés no se puede decir eso». […] El autor que escribe en su lengua, en una lengua romántica, desarrapada, exenta de toda superior disciplina, y en que por lo mismo se pueden decir muchas más cosas, no comprende cómo cabe enorgullecerse de un idioma en que no podemos expresar

sino una fracción de lo que se nos ocurre. Y, sin embargo, no le falta razón a nuestro traductor francés. (Ortega, 1983, V: 267-268)

El «saber renunciar» en que consiste todo «decir», modelado por el espíritu selectivo propio de cada lengua haría que parte del «equipaje» del autor traducido quedara detenido en la aduana de la lengua en cuestión. He aquí la raíz de la gran dificultad que engendra, para Ortega, la traducción:

> […] cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. Porque todo sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. (Ortega, 1983, VII: 250)

Con este planteamiento introduce explícitamente Ortega, aunque de una manera casi accidental, el asunto de la traducción en su reflexión sobre el lenguaje. Como apuntamos antes, esta reflexión queda fundamentalmente contenida en su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*. No obstante, podemos ya anticipar que las palabras anteriores contienen la clave de la reflexión orteguiana sobre la traducción, la cual constituye a su vez uno de los puntos de mayor interés en cuanto a aplicación de su pensamiento sobre el lenguaje se refiere.

2.4. Recapitulación

Llegados a este punto en nuestro análisis, creemos pertinente y necesario recapitular la concepción del lenguaje de Ortega antes de centrarnos en el ámbito de la traducción. En una reflexión tan extensa como la de Ortega, integradora de múltiples perspectivas y teorías lingüísticas, resulta sumamente complicado ofrecer una valoración global y definitiva de lo que representa el pensamiento de Ortega en torno al fenómeno del lenguaje. No obstante, sí que nos proponemos plasmar aquí los principales rasgos y características definitorias del lenguaje tal y como este es concebido por Ortega:

> Creemos que Ortega, con el lenguaje, ha procedido de este modo: captando los caracteres fundamentales del lenguaje, porque está enterado de gran parte de los conocimientos lingüísticos de su tiempo; pero de un modo muy principal, porque tenía una vista de águila para captar lo fundamental del objeto mismo de un modo directo. Y este procedimiento le

> ha permitido contar un mito fundado o verdadero acerca del lenguaje. (Araya, 1971: 111-112)

Las palabras anteriores reflejan la visión de Araya respecto de la reflexión orteguiana. De acuerdo con nuestro análisis de esta reflexión, no podemos sino coincidir con Araya: el pensamiento de Ortega capta lo fundamental sobre el lenguaje. Su aproximación a esta cuestión se efectúa desde una perspectiva general que no se limita a aquellos aspectos estrictamente derivados de la lingüística –prueba de ello es su consideración de la dimensión social o circunstancial de la lengua. Ortega aborda el fenómeno del lenguaje desde un punto de vista filosófico y sobre todo humano, sin por ello descartar completamente la perspectiva lingüística. Hemos visto así que Ortega se ocupa en su reflexión de cuestionar los postulados de importantes lingüistas, con los que entabla diálogo, adoptando una postura crítica:

> Ortega pone en aprietos el saber de la lingüística, por cuanto él accede al objeto de esta ciencia preocupado por cuestiones más generales. Su vinculación con lo lingüístico es filosófica, especulativa, y hay que situarse en este ángulo de enfoque para no bloquear la comprensión de sus ideas sobre el lenguaje. (Araya, 1971: 84)

Ahora bien, pese a su explícita crítica y propuesta de una «nueva lingüística», consideramos que la reflexión sobre el lenguaje en Ortega responde a un interés por conferir a éste un carácter más cercano a todo «lo humano», es decir, la propuesta de Ortega no pretende sino abogar en pos de una nueva concepción de la lengua en la cual ésta es concebida como parte determinante de la realidad vital de cada hombre. El lenguaje en sí mismo carece en Ortega de una consideración ontológica, pues para «cobrar vida», habrá de ser pronunciado por alguien en un contexto de esta realidad vital, por lo mismo, estará siempre haciéndose, *in status nascendi*. En este sentido hemos de entender la propuesta de Ortega, que Cerezo resume en la siguiente afirmación:

> El propósito orteguiano se cifra, pues, en enraizar la lengua en la vida, es decir, en vivificarla y animarla mediante su reintegración en la viviente subjetividad. (Cerezo, 1984: 382)

Por otra parte, Pascual (1985: 79) subraya la «actitud entusiasmada» de Ortega ante el lenguaje, buena prueba de ello son las múltiples referencias que pueblan el extenso corpus de la reflexión orteguiana, como ha quedado patente en el epígrafe anterior. En este sentido, añade Lawhead:

> I believe that a careful study of Ortega's use of language, particularly of his own use of philosophical metaphors, would show that all that he has said about the nature of language is confirmed by his own use of language. I would not go so far as to say «the medium is the message», but certainly Ortega's medium is consistent with his message. Surprisingly, philosophers too often have failed to achieve this consistency. (Lawhead, 1987: 110)

Este entusiasmo por el lenguaje quedaría plasmado, según Lawhead, en la propia reflexión de Ortega, quien, como adjunta Chamizo (1985: 57), «adoptó unos moldes literarios y estilísticos ajenos a los que nos tenía habituados la exposición de la filosofía». Aunque ello sería objeto de otro trabajo, como bien apunta Lawhead, la afirmación anterior resulta reveladora por cuanto ello supondría una vinculación entre la pura reflexión teórica y la dimensión práctica de la cuestión, al mismo tiempo que concede consistencia y viabilidad al pensamiento de Ortega sobre el lenguaje. Un pensamiento que además, según Pascual (1997), continuaría estando vigente en las reflexiones de literatos contemporáneos, como es el caso de Octavio Paz, Pérez de Ayala o Cortázar:

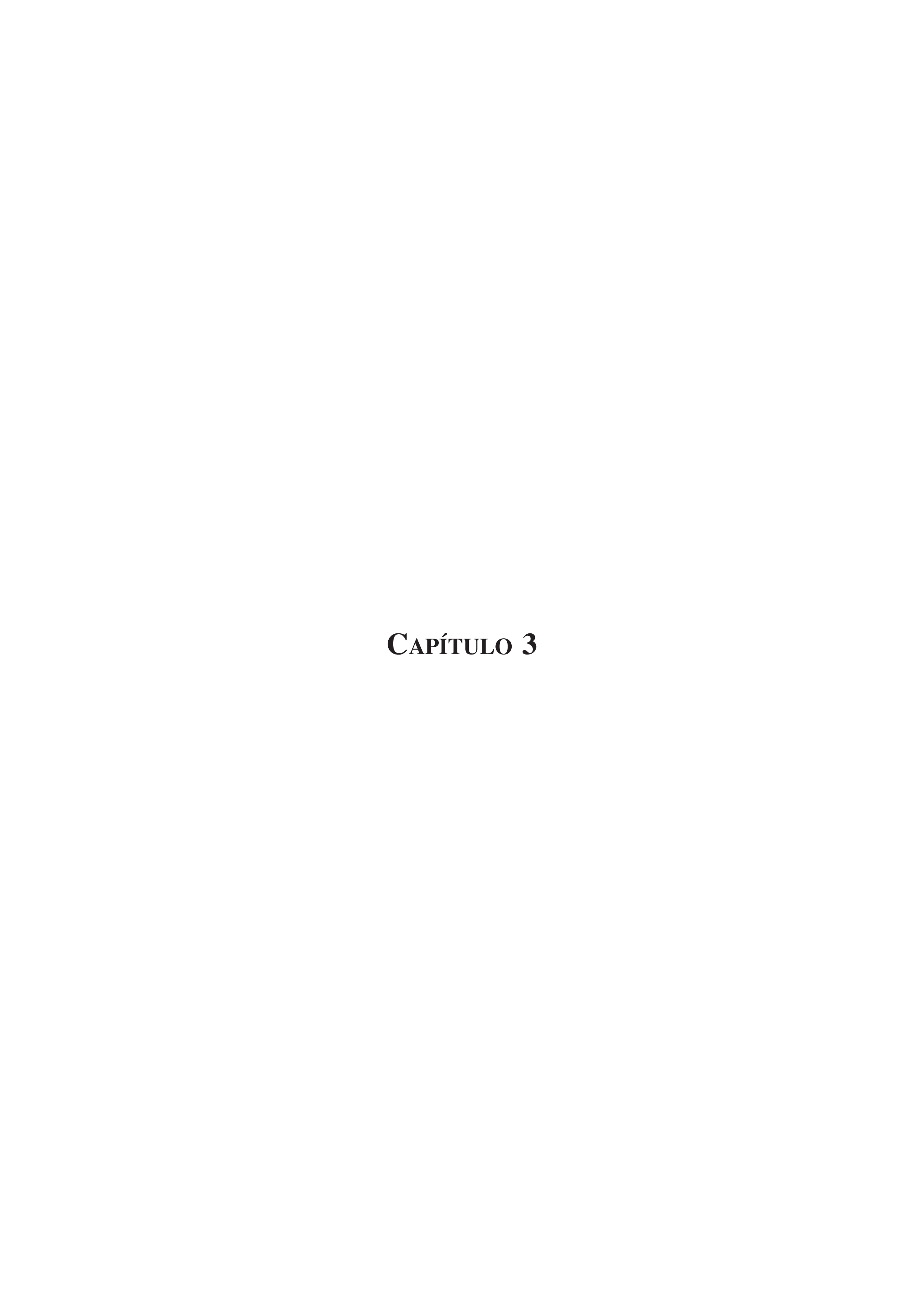
> «[…] se puede percibir una permanente sintonía entre las líneas que expone Ortega en sus obras y las de nuestros mejores escritores. Unas veces porque éstos han acudido directamente a las obras del filósofo; otras porque han coincidido con él, sin saberlo, recorriendo otras sendas. Lo importante, a mi juicio, […] [es] mostrar sencillamente que las coincidencias que se dan entre algunas de sus ideas, con las que aparecen en algunas obras vanguardistas es la mejor prueba de que no han perdido vigencia». (1997: 58)

Tal vez consecuencia del aludido entusiasmo, Ortega sitúa al lenguaje en el centro neurálgico de todo conocimiento, estableciéndose así una estrecha vinculación entre lenguaje y pensamiento. De este modo, el lenguaje, que penetra en el individuo por cuanto constituye un uso social, es el medio a través del cual el hombre habrá de conocer cualquier ámbito de la realidad. Por tanto, cualquier conocimiento y comunicación estarán mediatizados por el lenguaje –que actúa a modo de filtro–, que representa a su vez, la primera forma de conocimiento, con sus correspondientes potencialidades y limitaciones. En esta línea, declara Ortega Arjonilla: «Ortega tiene una concepción del lenguaje que resulta sumamente clarificadora a la hora de perfilar los límites de la comunicación humana.» (Ortega Arjonilla, 1998: 104)

Ahora bien, la visión de Ortega de las limitaciones que toda lengua conlleva, pese a su apariencia restrictiva, supone una ampliación de la visión

estandarizada del lenguaje vigente en su época al marco del acto de comunicación. Por medio de la identificación y reconocimiento de estas limitaciones, abre Ortega el abanico de elementos constitutivos del lenguaje, en el que se incluirían, a su juicio, dimensiones tradicionalmente obviadas por la lingüística. En consecuencia, podemos considerar que Ortega ofrece una visión amplia e integradora y, en último término, humana, de la realidad del lenguaje, fenómeno humano por excelencia.

No podemos dejar de abordar en esta recapitulación la cuestión de la traducción. Es éste un asunto que aparece de forma latente en gran parte de la reflexión de Ortega sobre el lenguaje. La traducción en Ortega se perfila ya como una actividad harto complicada en la que, según su concepción del lenguaje, intervendrían dos realidades vitales diferentes, modeladas por diferentes espíritus selectivos correspondientes a dos pueblos diferentes. La ya de por sí complicada tarea de comprensión parece tornarse imposible…



CAPÍTULO 3

3. ANÁLISIS DE *MISERIA Y ESPLENDOR DE LA TRADUCCIÓN*

3.1. Contextualización histórica y traductológica

La traducción representa uno de los aspectos fundamentales en la reflexión de Ortega sobre el lenguaje. Así, además de la presencia latente de esta cuestión que subyace en el desarrollo de sus planteamientos sobre el lenguaje, Ortega dedica su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* (1937) a reflexionar sobre esta actividad. En él, Ortega nos hace partícipes de su concepción de la traducción, fundamentada, una vez más, sobre los paradigmas de la hermenéutica alemana. Gracias a este ensayo, la presencia de Ortega resulta habitual en nuestra traductología y, al mismo tiempo, se convierte en el autor español más reconocido en la traductología de la tradición occidental, un marco en el cual, como veremos en el capítulo siguiente, la presencia del ámbito español resulta ciertamente escasa.

Miseria y esplendor de la traducción fue publicado en 1937, en el periódico *La Nación* de Buenos Aires. En esta su primera publicación, el ensayo fue fragmentado en una serie de cinco artículos, publicados semanalmente del 13 de junio al 11 de julio.[8] En 1940, Ortega lo incluyó en el *Libro de las*

8. Es un error común, generalizado, presente en los trabajos de Ortega Arjonilla (1998) y Santoyo (1999), dos estudios dedicados al estudio de esta reflexión orteguiana y su posterior influencia en la reflexión traductológica, señalar como fecha de publicación del ensayo los meses de mayo y junio. Sin embargo, la Fundación Ortega y Gasset de Madrid nos ha proporcionado las fechas que indicamos, al ser éstas las que figuran en su catálogo y en la «Noticia bibliográfica» del tomo V de las *Obras Completas* (2004: 806). Asimismo, como respuesta a nuestra con-

misiones (Buenos Aires, Espasa-Calpe), junto con otras dos reflexiones suyas: «Misión del bibliotecario» y «Misión de la Universidad». Esta fue la primera ocasión en la que *Miseria y esplendor de la traducción* se publicaría de forma íntegra. En el prólogo, Ortega matiza el carácter de su reflexión sobre la traducción:

> A ese estudio, y la «Misión de la Universidad» agrego un ensayo que no es suficientemente completo para corresponder al género didáctico que yo llamo «una misión», pero que emboca el asunto de la faena que es traducir dándole una primera embestida. (Ortega, 1976: 12)

A partir de ahí van a ser muchas las ediciones del ensayo,[9] tanto en España como en Latinoamérica. *Miseria y esplendor de la traducción* queda incluido en el tomo V de sus *Obras Completas*, de las que recientemente acaba de salir a la luz una nueva edición.[10] La edición utilizada en este trabajo es la recogida en las *Obras Completas* en el año 1983.

El ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, como apunta Santoyo (1999: 241), fue el pago «en especie» por la ayuda económica recibida desde Argentina para sobrevivir durante el exilio familiar en París. Así lo recoge Ortega Spottorno:

> Mi padre […] no dejaba de pensar en cómo solucionar su angustiosa situación económica. […] En ese momento se produjo el milagro: su admirada Victoria Ocampo, que andaba localizándole desde Buenos Aires […] le envió dos mil pesos […] que nos salvaron la vida y nos permitieron preparar el viaje a París, donde buscamos un refugio más estable; pesos que devolvería puntualmente con sus artículos en la prensa argentina. (Ortega Spottorno, 2002: 381)

Este exilio se inicia en 1936, con la caída de la Segunda República y el estallido de la Guerra Civil, y tendría como primer destino París, seguido de los Países Bajos, Portugal y Argentina. En 1945 regresaría de nuevo a Madrid donde recibiría la cátedra y crearía, junto a Marías, el Instituto de Hu-

---

sulta, nos han transmitido el motivo de esta confusión, a saber, el propio Ortega habría introducido, tras la portadilla de *Miseria y esplendor de la traducción*, una nota en la que señalaba los meses de mayo-junio de 1937 como fecha de publicación, dato que, además, aparece en el tomo V de la nueva edición (2004: 706). La Fundación Ortega y Gasset entiende que este error obedece a que el filósofo habría citado de memoria en dicha nota.

9. Proporcionamos una lista de las ediciones del ensayo en el Anexo.

10. Ortega y Gasset, J. (2004): *Miseria y esplendor de la traducción*, en *Obras Completas* V, Madrid, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.

manidades (1948), el cual, junto con la *Revista de Occidente*[11] –creada en 1923 y reaparecida en 1963– dan buena cuenta de la activa participación y compromiso de Ortega con la vida intelectual de la época.

Cabe preguntarse, como ya lo hiciéramos al abordar la reflexión de Ortega sobre el lenguaje, qué le llevó a reflexionar sobre la traducción. ¿Contaba Ortega con alguna experiencia traductora que pudiera aportar el substrato práctico para sus reflexiones o bien incitar de alguna manera su pensamiento sobre esta cuestión? Pues bien, durante su estancia a los veintitrés años aproximadamente en Malburgo, Leipzig y Berlín, con el objetivo de ampliar sus estudios, las dificultades económicas del momento, señala Santoyo (1999: 238), llevaron a Ortega a considerar la traducción como una posible fuente de ingresos suplementarios que aliviaría el gasto familiar ocasionado por esta estancia. Sin embargo, no existe constancia de ninguna traducción suya;[12] en cambio, otros escritores o filólogos de la época sí que tradujeron, como puede ser el caso de Francisco Ayala. Por su parte, Ortega Arjonilla (1998: 103) considera que en la posición de escritor comprometido mantenida por Ortega durante toda su producción intelectual queda de manifiesto su firme propósito de «europeizar España». Esto derivaría, continúa Ortega Arjonilla, en su preocupación por la traducción, por cuanto ésta representa el vehículo de comunicación en este recorrido hacia Europa. De este modo, Ortega se interesaría por la traducción y perseguiría la búsqueda de rigurosidad en esta comunicación. Hemos de considerar también la aparición de traducciones a diversas lenguas de su propio pensamiento, pues, como apuntábamos antes (véase 2.3.2.11), la primera referencia explícita a la traducción en el conjunto de la reflexión orteguiana la hallamos en su «Prólogo para alemanes» (1934), suscitada, como declarara el propio Ortega, por la traducción de sus obras a la lengua alemana. Así, precisamente en 1937, fecha de la pu-

---

11. «Around the *Revista* Ortega assembled a group of translators not unlike the famous twelfth-century College of Translators of Toledo. He enlisted the best minds to make German and English authors (among whom are Franz Kafka, Aldous Huxley and D.H. Lawrence) known throughout Spain» (Nyedermayer, 1973: 43).

Por su parte, Senabre añade: […] su permanente interés por la ciencia le impulsó a promover la traducción de libros que dieran a conocer a los lectores españoles logros de la biología, la física o la psicología. (1985: 24)

12. Encontramos dos referencias a una posible labor traductora que habría sido desarrollada por Ortega. Juan Rof Carballo, en un artículo «Ortega como traductor», publicado en el periódico *ABC*, el 24 de junio de 1983; Ginette Michaud, en *TTR*: «Rappelons que l'on compte à ce jour, outre la toute-puissante traduction anglaise de Strachey, quatre éditions intégrales de l'oeuvre freudienne: en espagnol (*Obras completas*, 22 vol., Buenos Aires, Amorrortu, 1922-1978, traduction initiée par José Ortega y Gasset et reprise par Luis Lopez Ballesteros et Rosenthat) […]» (1998: 14).

blicación de *Miseria y esplendor de la traducción*, aparecería la traducción de *La rebelión de las masas* al francés (cf. 3.4). Cabría interpretar, por tanto, que la versión de sus obras al francés provocara también la reflexión del filósofo en torno a esta actividad. No obstante, es cierto que en esta cuestión no podemos sino formular diferentes hipótesis. Con todo, sí que es posible establecer un contexto histórico que nos proporcionará una idea del estado del pensamiento «traductológico» y desvelará los aspectos más relevantes en las reflexiones del período traductológico en el que vendría a ubicarse *Miseria y esplendor de la traducción*.

De los diversos períodos establecidos por los diferentes autores para la historia de la traducción (cf. 1.3.2), en la división elaborada por Steiner nos encontramos dentro del segundo período. Este período parte del siglo XIX, con la conferencia *Sobre los diferentes métodos de traducir*, de Schleiermacher (1813), y llega hasta la publicación de *Sous l'invocation de Saint Jerôme*, de Valéry Larbaud (1946). Si nos basamos en las divisiones aplicadas por Ruiz Casanova, dentro del período del siglo XX, la fecha de publicación del ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, pese a corresponderse estrictamente con la primera franja, de 1900 a 1939, comparte muchas de las características de la segunda, que iría de 1939 a 1975 y estaría definida, recordamos, por la confluencia de traducciones provenientes de esferas muy dispares: traducciones realizadas por autores en la Península, aceptadas por el marco de la censura; traducciones realizadas por autores españoles en el exilio; y aquéllas realizadas por autores hispanoamericanos.

3.2. Estudio descriptivo

Miseria y esplendor de la traducción es un ensayo de 37 páginas. Está escrito a modo de diálogo ficticio, a semejanza de los diálogos renacentistas de inspiración platónica. El uso de este mecanismo nos indica una clara función didáctica, que iría más allá de la pura reflexión teórica. Por tanto, podemos suponer que Ortega pretende «enseñarnos» algo. Además, de acuerdo con su concepción del diálogo: «el diálogo es el logos desde el punto de vista del otro, del prójimo» (1983, VIII: 17), para el desarrollo de su pensamiento, Ortega crea en *Miseria y esplendor de la traducción* una atmósfera de conocimiento mutuo. Los participantes de este diálogo son profesores y universitarios del Colegio de Francia, en el curso de una supuesta reunión, lo cual viene a satisfacer la exigencia impuesta por la propia concepción del lenguaje y por ende de la comunicación de Ortega, para evitar así caer en la pura abstracción que tanto detesta. El escenario del Colegio de Francia su-

pondría un marco de conocimiento para el filósofo, pues, como apunta Ortega Spottorno (2002: 382), Paul Hazard invitó a Ortega durante su exilio en París a participar en sus conferencias en esta institución.

El ensayo está compuesto de cinco capítulos que comprenden cinco partes claramente diferenciadas, si bien interrelacionadas entre sí. En esta reflexión podemos observar un planteamiento circular: se parte en el capítulo I de «La miseria», para concluir en el capítulo V, tras un recorrido en el que trata cuestiones del ámbito de la filosofía del lenguaje y de la naturaleza del hombre, con «El esplendor». Los capítulos llevan los siguientes títulos:

Capítulo I: La miseria (1983, V: 433-436)
Capítulo II: Los dos utopismos (1983, V: 437-440)
Capítulo III: Sobre el hablar y el callar (1983, V: 440-444)
Capítulo IV: No hablamos en serio (1983, V: 444-448)
Capítulo V: El esplendor (1983, V: 448-452)

En el capítulo I, Ortega lanza ya al comienzo del ensayo, de un modo directo y explícito, la siguiente pregunta: «¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico?». Esta cuestión vendría motivada por el debate planteado sobre la imposibilidad de traducir a determinados pensadores alemanes. El traductor, que es visto como un ser apocado y que se dedica a la «faena más humilde del ámbito intelectual» (1983, V: 434), es incapaz de infringir constantemente erosiones a la gramática por cuenta ajena, siendo tales erosiones necesarias para escribir bien. Traducir es, pues, «un afán utópico» (1983, V: 433). La exposición recae entonces sobre el carácter utópico de la traducción, carácter que considera inherente a la cualidad humana: el destino del hombre es «ser pura pretensión, viviente utopía» (1983, V: 434). Ortega reconoce que existe una posible versión más cercana para las ciencias matemáticas y físicas. Se ve interrumpido en ese instante por uno de sus interlocutores quien le pregunta sobre la posible existencia de dos tipos de obras: las traducibles y las imposibles de traducir. Ortega acepta *grosso modo* esta distinción con la puntualización de que este tipo de textos se traducen a sí mismos de una lengua a una terminología o pseudolengua, la cual define como «esperanto establecido por convención deliberada entre los que cultivan esa disciplina» (1983, V: 435).

Continúa el capítulo con una cita de Humboldt relacionada con «la forma interna» de las lenguas, la cual, según Ortega, constituye una nueva capa de dificultad, pues confiere a cada lengua un estilo lingüístico propio. Así destaca la dificultad en la correspondencia de dos vocablos pertenecientes a dos lenguas diferentes, por lo que, continúa, no es de extrañar que «un autor tra-

ducido nos parezca siempre un poco tonto» (1983, V: 436). Resulta, por tanto, ilusorio creer que dos vocablos en dos lenguas diferentes hacen referencia al mismo objeto: no sólo estamos ante dos realidades «incongruentes», sino que además lo son «casi todas sus resonancias intelectuales y emotivas» (1983, V: 436); se trata, una vez más, de un utopismo.

El capítulo II se centra en la distinción de dos tipos de utopismos. Comienza, sin embargo, por oponer el silencio, junto con el pensamiento, al habla. Conversar nos integra en una sociedad, mientras que pensar nos recoge en nuestra soledad. En este momento los participantes quedan en silencio, tal y como señala uno de ellos, están asistiendo al entierro de la traducción. Ante esta intervención, Ortega define exactamente su propósito: «subrayar las miserias del traducir, [...] definir su dificultad, su improbabilidad [...], para que fuese resorte balístico que nos lanzase hacia el posible esplendor del arte de traducir» (1983, V: 437). Afirmar la imposibilidad de la traducción, entiende el filósofo, sería comparable a considerar absurdo el diálogo en la lengua materna, puesto que esto último también constituye una actividad utópica.

Tras sentar esta base, Ortega distingue entre dos utopismos, personalizados en el buen y el mal utopista. Ambos utopismos partirían del deseo de «corregir la realidad natural que confina a los hombres en el recinto de lenguas diversas impidiéndoles la comunicación» (1983, V: 438). Ahora bien, creer que algo es posible porque uno se lo propone es propio del mal utopista. Ortega ilustra esta afirmación con la célebre cita de Rousseau sobre la bondad natural del hombre, y de ella deriva la existencia de numerosas traducciones de poca calidad. El buen utopista, por el contrario, es consciente de la imposibilidad de hacer desaparecer completamente la distancia impuesta a los hombres por dos lenguas distintas, sin embargo, aspira a una aproximación, al máximo grado posible, existiendo en esta actuación una constante posibilidad de mejora, característica definitoria de las actividades humanas.

El capítulo III comienza con la definición del papel del intelectual. ¿No se trata acaso la labor intelectual de llevar la contraria a la opinión pública (*doxa*), para así hacerla consciente de la opinión verdadera (*paradoxa*)? Ortega emplea este argumento para justificar su opinión ante la acusación por parte de sus interlocutores de haber sembrado la paradoja con su planteamiento anterior.

Estudia entonces en profundidad la naturaleza del habla. El hombre habla porque cree que va a poder manifestar lo que piensa, pero una vez más, «esto es ilusorio», «el lenguaje no da para tanto» (1983, V: 442). Esto nos lleva, continúa Ortega, a una situación de caos si consideramos el pensar como un hablar consigo mismo. Enlaza aquí con los planteamientos de Meillet, sobre los que expresa firmemente su oposición en un

doble sentido. En primer lugar, efectúa Ortega el razonamiento que ya recogíamos (cf. 2.3.2.8), y que en esta ocasión le lleva a calificar la afirmación del lingüista de «evidente exageración» (1983, v: 442), al no ser posible medir los pensamientos de un pueblo. Además, el filósofo aquí da un paso más al aplicar su reflexión al ámbito de la traducción, argumentando que no se trataría simplemente de considerar si una lengua puede formular todo pensamiento, sino de plantear «si todas pueden hacerlo con la misma facilidad e inmediatez» (1983, v: 442). En su opinión, la lengua, no sólo pondría dificultades a la expresión, sino también a la recepción de determinados pensamientos, paralizando así «nuestra inteligencia en ciertas direcciones» (1983, v: 443).

Y de nuevo nos hallamos ante los dos utopismos: la afirmación de que «el habla sirve para manifestar nuestros pensamientos» (1983, v: 443) resulta, a su juicio, equívoca. Caben aquí dos interpretaciones distintas: *a*) al hablar intentamos expresar nuestras ideas, pero sólo en parte lo conseguimos; *b*) el habla consigue plenamente este propósito. Estas dos interpretaciones vienen a coincidir exactamente con los dos tipos de utopistas mencionados en el capítulo anterior.

Se introduce ahora otro elemento: el silencio. Las lenguas son una sucesión de manifestaciones y silencios, de hablar y callar. Esto implica, por una parte, la dificultad de la traducción: expresar en un idioma lo que éste tiende a callar; y, por otra parte, apunta hacia su posible esplendor: «la revelación de los secretos mutuos que los pueblos y las épocas se guardan recíprocamente» (1983, v: 444) para lograr la integración de la Humanidad.

En el capítulo iv se nos presenta el lenguaje como la ciencia primitiva que ha posibilitado la creación de grandes inventos y que se encuentra en perpetua polémica con la ciencia moderna. Este enfrentamiento, considera Ortega, se basa en la idea de que el lenguaje constituye la primera forma de conocimiento o, a saber, una forma de conocimiento que la ciencia moderna trata continuamente de superar.

Tras esta afirmación, se centra en el tema que da título a este capítulo: «No hablamos en serio». En la actualidad, las palabras no se corresponden estrictamente con los objetos o acciones del mundo a los que hacen referencia, por tanto, concluye, no hablamos en serio. El lenguaje se define aquí como un modo de clasificar los fenómenos del mundo. «Esa clasificación primigenia» (1983, v: 447) representaría la primera suposición sobre la verdad del mundo y es, por tanto, el primer conocimiento.

Ahora bien, cada cultura, a través de su respectivo lenguaje, clasificaría el «“continuo de diversidad” inagotable» (1983, v: 446) que es el mundo de forma distinta, acotando lo que halla ante sí y estableciendo diferen-

ciaciones de carácter absoluto sobre una realidad que es de suyo relativa. Esto implica que cada lengua impondrá a sus hablantes un cuadro de rutas y categorías mentales diferente, pues «no sólo hablamos en una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por los carriles preestablecidos» (1983, V: 447). Sin embargo, puntualiza Ortega, estos cuadros mentales no tendrían ya vigencia, no serían sino «maneras de hablar» (1983, V: 448). Afirma entonces el filósofo, a modo de conclusión, que las lenguas son un anacronismo que nos convierten al usarlas en «rehenes del pasado» (1983, V: 448).

En el capítulo V abunda Ortega en la faena del traducir; para lo cual recurrirá al ensayo *Sobre los diferentes métodos de traducción* (1813) de Schleiermacher, quien, en su opinión, ya dijo «lo esencial sobre el asunto» (1983, V: 448). No obstante, Ortega estima que «ahora llegamos por vez primera a poder intentarla en grande y a fondo» (1983, V: 448). Ante la doble posibilidad planteada por Schleiermacher, bien la de llevar al autor al lenguaje del lector o la de llevar al lector al lenguaje del autor, Ortega se decanta por la segunda opción y, en consecuencia, formula ciertos principios.

Aborda, en primer lugar, la cuestión de qué es la traducción. No se trata de «un doble del original», «ni siquiera pertenece al mismo género literario que lo traducido»; «no es una transustanciación»; «la traducción es un camino hacia la obra» (1983, V: 449), sino un aparato enojoso que nos acerca a ésta.

Además, propone Ortega, para educar al hombre occidental, un renacer de las «humanidades» frente a las ciencias naturales. Ahora bien, precisa, este resurgimiento ha de tener distinto signo del que tradicionalmente tuvieron: los modelos grecorromanos habrán de ser considerados como «ejemplares errores» (1983, V: 450), no como modelos. La traducción de las obras clásicas ha de ser orientada en este sentido. Habría de hacerse traducciones diferentes de una misma obra, pues, es imposible, declara Ortega, «acercarnos a la vez a todas las dimensiones del texto original» (1983, V: 450): de aquí, considera el filósofo, el fracaso experimentado por las diferentes traducciones de las obras de Platón, en las cuales, en pos de otros elementos, se habría sacrificado el contenido. Por consiguiente, su propuesta consistiría en traducciones divergentes, feas, y llenas de notas explicativas para garantizar su claridad, como es el caso de las versiones de sus obras al alemán. No obstante, en el caso de obras contemporáneas, admite Ortega la posibilidad de que la traducción posea cierto valor estético. Al mismo tiempo, sugiere a todo escritor no menospreciar la traducción y completar mediante ésta su obra personal: es necesario, considera, renovar esta actividad y «encarecerla como un trabajo intelectual de primer orden» (1983, V: 451).

Para concluir el capítulo, Ortega refleja la cuestión de la jerarquía de las lenguas con una tajante afirmación: «De todas las lenguas, el francés es la que menos facilita la faena de traducir».

3.3. Análisis y comentario

> […] la mayor parte del ensayo no habla de traducción, sino de «otras cosas» […]. Quiere esto decir, a efectos prácticos, que sólo en una tercera parte del ensayo se alude a la traducción. […] y dejados de lado esos dos tercios divagadores que no vienen al caso, en el tercio restante Ortega casi nunca es Ortega: es Schleiermacher, y es Goethe, y es Humboldt, y es Rosenzweig […]. (Santoyo, 1999: 243)

Ciertamente, como acabamos de ver, sólo dos de los cinco capítulos del ensayo están centrados en el asunto de la traducción. Ahora bien, la cuestión de pronunciarse sobre la pertinencia de los tres capítulos restantes, se nos antoja delicada. Por una parte, esta aproximación podría ser considerada consecuencia directa del carácter eminentemente integrador que define el conjunto de la reflexión orteguiana sobre el lenguaje. Aislar la traducción de aquellas cuestiones lingüísticas a las que, según los planteamientos orteguianos sobre el lenguaje que hemos recogido en el capítulo anterior, estaría inexorablemente vinculada, resulta, pues, inconcebible. Del mismo modo, en la medida en que la traducción se halla íntimamente ligada a lo lingüístico, y el fenómeno lingüístico es concebido por Ortega desde un enfoque esencialmente comunicativo, el tratamiento de estas cuestiones parece, sin más, resultado de una consecuente interpretación global del ámbito de la comunicación humana.

Por otra parte, resulta imprescindible tener en cuenta el contexto histórico y traductológico, es decir, el estado de la reflexión en torno a la traducción y las tendencias predominantes de la época. Como apuntábamos en el capítulo anterior (cf. 2.2.3), durante la primera mitad del siglo XX, la tendencia dominante en la «traductología» es la hermenéutica. Desde esta perspectiva hermenéutica, las teorías filosóficas y lingüísticas quedarían incorporadas a las reflexiones acerca de la traducción. Debemos añadir, además, que esta etapa, como apuntábamos (cf. 1.4), se caracteriza por las reflexiones de carácter especulativo en las que se aprecia una ausencia de normalización, univocidad y definición en los conceptos utilizados tal y como, por otra parte, cabría esperar teniendo en cuenta la inexistencia en ese período de un marco propio de reflexión sobre la traducción. A lo que añade Vega, «se trata de orientar la traducción desde una concepción filosófica del lenguaje, no desde su sistema o

desde su valor estético» (2004: 51). Por tanto, desde este punto de vista, *Miseria y esplendor de la traducción* no sería sino un ensayo representativo de su momento «traductológico».

En la cita que recuperábamos al comienzo de este epígrafe, Santoyo apuntaba la presencia de autores alemanes que estarían detrás de los planteamientos de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*, influencias que analizamos a continuación.

3.3.1. Influencias: la tradición alemana

Ya señalamos en el capítulo precedente (cf. 2.2.4) la influencia que la tradición alemana ejerció en Ortega, quien estimó necesario, tras dar por concluida una etapa previa enfocada en la cultura francesa, orientarse hacia ella, al entender que representaba una posible fuente de enriquecimiento cultural para la España de la época:

> A los veinte años me hallaba hundido en el líquido elemento de la cultura francesa, buscando en él tanto, que tuve la impresión de que mi pie tocaba con su fondo, que, por el pronto al menos, no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania, de la que en mi país no se tenían sino vagas noticias. (Ortega, 1983, VIII: 24)

La reflexión de Ortega en este ensayo entronca con las ideas de pensadores que le precedieron, sobre todo alemanes, quienes adoptaron el método hermenéutico en la reflexión sobre la traducción. Por lo tanto, las influencias de autores como Goethe, Rosenzweig, Benjamin y especialmente Scheleiermacher, como señala el propio Ortega, resulta algo innegable. Empezaremos este epígrafe estudiando la influencia de Schleiermacher, uno de los más destacados teóricos de la traducción en la corriente hermenéutica, al que Ortega cita en su ensayo.

Schleiermacher publicó *Sobre los diferentes métodos de traducir*[13] en 1813. En este ensayo realiza una amplia reflexión sobre la traducción, expone las diferencias existentes entre la traducción y la interpretación, el aprendizaje de lenguas extranjeras, los métodos de traducción, todo ello desde un enfoque hermenéutico. Tras el estudio de la obra hemos seleccionado los siguientes fragmentos:

---

13. Como apunta García Yebra (2000: 113), autor de la versión en español de este trabajo, Schleiermacher expuso este trabajo en una conferencia el 24 de junio de 1813 en la Real Academia de Ciencias de Berlín.

> Pero, entonces, ¿qué caminos puede emprender el verdadero traductor, que quiere aproximar de verdad a estas dos personas tan separadas, su escritor original y el propio lector, y facilitar a este último, sin obligarle a salir del círculo de su lengua materna, el más exacto y completo entendimiento y goce del primero? A mi juicio, sólo hay dos. O bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible y hace que el lector vaya a su encuentro, o bien deja lo más tranquilo posible al lector y hace que vaya a su encuentro el escritor. Ambos son tan por completo diferentes, que uno de ellos tiene que ser seguido con el mayor rigor, pues cualquier mezcla produce necesariamente un resultado muy insatisfactorio, y es de temer que el encuentro de escritor y lector falle del todo. (Schleiermacher, 2000: 47)

Esta reflexión es la más citada de Schleiermacher y se considera su mayor aportación a la traductología. Schleiermacher dedica gran parte de esta obra a la discusión de cada una de las opciones, para finalmente concluir que la primera es la única viable para la traducción. Ortega enuncia en su ensayo estas dos opciones para decantarse de modo tajante por las traducciones extranjerizantes; en caso contrario, si optáramos por el otro método, no obtendríamos, a su juicio, sino «pseudotraducciones»:

> Conviene advertir, de todos modos, que lo esencial sobre el asunto fue dicho hace más de un siglo por el dulce teólogo Schleiermacher, en su ensayo «Sobre los diferentes métodos de traducir». Según él, la versión es un movimiento que puede intentarse en dos direcciones opuestas: o se trae el autor al lenguaje del lector o se lleva el lector al lenguaje del autor. En el primer caso, traducimos en un sentido impropio de la palabra: hacemos, en rigor, una imitación o una paráfrasis del texto original. Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción. Hasta ahora casi no se han hecho más que pseudotraducciones. (Ortega, 1983, v: 448)

Asimismo, conviene recordar que ya Goethe, en el escrito *En fraternal recuerdo de Wieland* (1813), planteaba la existencia de estas dos posturas opuestas en el ejercicio de la traducción, sin decantarse, eso sí, por ninguna de las dos opciones ni desarrollar su pensamiento acerca de las posibles ventajas atribuibles a cada una de ellas:

> Hay dos máximas para traducir: la primera pretende que el autor de una nación extranjera sea traspuesto a la nuestra de tal manera que podamos considerarlo como nuestro. La otra, por el contrario, exige de nosotros que nos traslademos a su figura, que nos situemos en sus circunstancias, su manera de decir y sus peculiaridades. Las ventajas de ambas son suficientemente conocidas a toda persona culta. (Vega, 2004: 266)

Abogar por las traducciones extranjerizantes resulta ser la postura mayoritaria en la corriente hermenéutica alemana. Rosenzweig, en su obra *Del traducir* (1924), también defendería esta opción:

> Mal se interpreta la tarea del traductor si se piensa que consiste en la versión alemana de lo extranjero. Semejante alemanización la exijo cuando, en cuanto comerciante, recibo un pedido de Turquía que, acto seguido, envío a la agencia de traducciones. Pero ni siquiera para la carta de un amigo turco me bastaría la agencia de traducciones. ¿Por qué? Porque no sería lo suficientemente exacta. Esa traducción sería como la traducción de la carta de negocios. Y no se trata de eso. Efectivamente, sería suficientemente alemana…, pero no suficientemente turca. No lograré sentir en ella al hombre, su tono, su pensamiento, su pulso. Pero, ¿es esto posible? Al exigirle a la lengua esta función de reproducir el tono extranjero en su extrañeza, es decir, al exigirle que no alemanice lo extranjero, sino que extranjerice lo alemán, ¿no se le está pidiendo algo imposible? (Vega, 2004: 304-305)

Las palabras anteriores de Rosenzweig nos conducen a ocuparnos ahora del que ha sido y es otro de los grandes debates en la reflexión traductológica, a saber la posibilidad/imposibilidad de la traducción.[14] También en este aspecto partirá Ortega de las reflexiones de sus predecesores alemanes para el desarrollo de su propio pensamiento. En *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Schleiermacher reflexiona sobre cuestiones relacionadas con la naturaleza de la lengua que, desde su perspectiva hermenéutica (cf. 2.2.3), le llevan a considerar la traducción como «descabellada»:

> Para que sus lectores puedan entender, tienen que penetrar en el espíritu de la lengua del escritor original, tienen que poder intuir su peculiar manera de pensar y de sentir. Y, para lograr ambas cosas, no puede ofrecerles más que su propia lengua, que nunca coincide plenamente con aquélla, y ofrecerse él mismo con su conocimiento más o menos claro del autor, y con la admiración y aprobación, mayor o menor, que le tributa. ¿No parece la traducción, así entendida, una empresa descabellada? (Schleiermacher, 2000: 41)

Aquí encontramos la base de la reflexión orteguiana sobre el carácter utópico de la traducción, carácter que, para Ortega, como hemos constatado, sería inherente a cualquier actividad humana:

---

14. Véase el primer capítulo de *Les belles infidèles* de Mounin (1955: 7-29).

> ¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico? Verdad es que cada día me acuesto más en la opinión de que todo lo que el hombre hace es utópico. (Ortega, 1983, v: 433)

Ortega desarrolla la aplicación de este componente utópico a la labor traductora en las siguientes palabras:

> Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión. Escribir bien implica cierto radical denuedo. Ahora bien, el traductor suele ser un personaje apocado. Por timidez ha escogido tal ocupación, la mínima. Se encuentra ante el enorme aparato policíaco que son la gramática y el uso mostrenco. ¿Qué hará con el texto rebelde? ¿No es pedirle demasiado que lo sea él también y por cuenta ajena? Vencerá en él la pusilanimidad y en vez de contravenir los bandos gramaticales hará todo lo contrario: meterá al autor traducido en la prisión del lenguaje normal, es decir, que le traicionará. *Traduttore, traditore*. (Ortega, 1983, v: 434)

Ortega enmarca su reflexión sobre la imposibilidad de la traducción en torno a este componente utópico, y efectúa además una personalización en la figura del traductor, sujeto activo en toda empresa traductora. Según Ortega, la imposibilidad sería consecuencia inevitable de la incapacidad del traductor para «erosionar la gramática por cuenta ajena», es decir, para imprimir al texto un estilo, rompiendo con las trabas del idioma por cuenta ajena.

Sin embargo, para Schleiermacher la clave de este planteamiento se situaría en su afirmación de que «no podemos pensar con total precisión nada que esté fuera de sus fronteras [las de la lengua en que hemos nacido y sido educados] […] nuestro entendimiento y fantasía están ligados por ella […]» (2000: 35).

No podemos pasar por alto la descripción orteguiana de la traducción ideal, aspecto que nos va a remitir a las opiniones vertidas por Benjamin en *La tarea del traductor* (1923):

> Cuando nos hallamos en presencia de una obra de arte o de una forma artística nunca advertimos que se haya tenido en cuenta al destinatario para facilitarle la interpretación. […] Pero ¿se hace acaso una traducción pensando en los lectores que no entienden el idioma original? […] ¿Qué «dice» una obra literaria? Su razón de ser fundamental no es la comunicación ni la afirmación. Y sin embargo, la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir la comunicación, es decir, algo que carece

> de importancia. Y éste es en definitiva el signo característico de una mala traducción. (Vega, 2004: 307)

Del anterior razonamiento, concluye Benjamin:

> La verdadera traducción es transparente, no cubre el original, no le hace sombra, sino que deja caer en toda su plenitud sobre éste el lenguaje puro, como fortalecido por su mediación. Esto puede lograrlo sobre todo la fidelidad en la transposición de la sintaxis, y ella es precisamente la que señala la palabra, y no la frase, como elemento primordial del traductor. Pues la frase es el muro que se levanta ante el lenguaje del original, mientras que la fidelidad es el arco que lo sostiene. (Vega, 2004: 316)

Por su parte, Ortega afirma:

> Imagino, pues, una forma de traducción que sea fea, como lo es siempre la ciencia, que no pretenda garbo literario, que no sea fácil de leer, pero sí que sea muy clara, aunque esta claridad reclame gran copia de notas al pie de la página. (Ortega, 1983, v: 451)

Asimismo, hallamos en Benjamin el substrato teórico para el propósito de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* de reeducar en los clásicos grecorromanos, de orientar las traducciones clásicas mediante la realización, como hemos visto, de traducciones divergentes y «feas» de una misma obra, para que podamos, de este modo, aprender de sus errores. Este propósito se integra en el caso de Ortega en su pretensión de conseguir el resurgimiento de las humanidades frente a las ciencias naturales; la traducción alcanzaría a través de este resurgimiento, su posible esplendor:

> No hay más remedio que educar su óptica para la verdad humana, para el auténtico «humanismo», haciéndole ver bien de cerca el error que fueron los otros, el error que fueron los mejores. De aquí que me obsesione, desde hace muchos años, esta idea de que es preciso rehabilitar para la lectura de toda la antigüedad grecorromana –y para ello es inexcusable una gigantesca faena de traducción. […] Por eso será preciso repartirse el trabajo y hacer de una misma obra traducciones divergentes […]. (Ortega, 1983, v: 450)

Para Benjamin, el «esplendor» de la traducción también estaría relacionado con las grandes obras clásicas, las cuales, por medio de ésta, asegurarían su supervivencia:

> La vida del original alcanza en ellas [las traducciones] su expansión póstuma más vasta y siempre renovada. (Vega, 2004: 309)

3.4. Aspectos principales y aportación

Miseria y esplendor de la traducción es una reflexión sobre la traducción desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje. La función utilitaria del lenguaje queda relegada a un segundo plano y todo el énfasis se centra en el lenguaje como forma primera y única de conocimiento, y en la posibilidad que éste nos brinda, a través de la traducción, para la creación de un lenguaje universal por medio del cual sea posible la unidad armónica de la Humanidad, mediante la formación cultural.

Ortega recoge los paradigmas predominantes en su época propios de los autores hermenéuticos alemanes, como acabamos de comprobar en el epígrafe anterior. Con una estructura clara, *Miseria y esplendor de la traducción* comunica con éxito, a través del diálogo, los puntos de vista de su autor, si bien, como señala Ortega Arjonilla, «los problemas se presentan como "preguntas que dan que pensar" más que como soluciones aceptables a la realidad de la traducción» (1998: 101).

Por otra parte, como es frecuente en Ortega (Marías, 1960: 317), el filósofo comienza este ensayo con una frase, en este caso concreto, una pregunta, en la cual resume una doctrina entera. Así, Ortega sostiene que la traducción, como cualquier otra actividad humana, es «un afán utópico» (1983, V: 433). Desde el comienzo, el utopismo se convierte, pues, en un eje central que va a recorrer la totalidad de la reflexión orteguiana en *Miseria y esplendor de la traducción*. Ahora bien, ¿qué hay de novedoso en este ensayo? ¿Cuál es la aportación de Ortega a la reflexión traductológica del momento?

Es cierto que sólo dos capítulos del ensayo, como señalábamos antes, están dedicados de forma exclusiva a la traducción. Recordaremos aquí las palabras de Senabre que ya recogíamos en el capítulo anterior (cf. 2.1), en las que comentaba la tendencia de Ortega a introducir ramificaciones en el tema principal creando una «fértil lluvia de ideas» (Senabre, 1985: 41) que incitaría a la reflexión y requería una mayor implicación por parte del lector. Además, los aspectos de la filosofía del lenguaje abordados en los tres capítulos restantes proporcionan el marco teórico conceptual necesario para el desarrollo de la concepción orteguiana de la traducción, basada en el conocimiento y siendo el lenguaje, como hemos podido constatar en el capítulo anterior, el único y primario método de conocimiento del mundo:

> El hombre moderno se siente demasiado orgulloso de las ciencias que ha creado. En ellas, ciertamente cobra el mundo una nueva figura. Pero esta innovación es relativamente poco profunda. Consiste en una tenue película que

> hemos extendido sobre otras figuras del mundo que otras edades de la humanidad construyeron, las cuales son supuestos de nuestra innovación. […] El teléfono, el motor de explosión y las perforadoras son descubrimientos prodigiosos, pero que hubieran sido imposibles si hace veinte mil años el genio humano no hubiese inventado el método de hacer fuego, el hacha, el martillo y la rueda. Lo propio acontece con la interpretación científica del mundo, que descansa y se nutre en otras precedentes, sobre todo en la más antigua, en la primigenia, que es el lenguaje. La ciencia actual sería imposible sin el lenguaje, no sólo ni tanto por la razón perogrullesca de que hacer ciencia es hablar, sino, al revés, porque el lenguaje es la ciencia primitiva. (Ortega, 1983, V: 445)

Se trata de una reflexión especulativa donde sus detalladas explicaciones sobre los conceptos de lenguaje y pensamiento, y del decir y callar constituyen, en cierta forma, la cimentación sobre la cual van a basarse sus conclusiones sobre la «miseria» o el «esplendor» de la actividad traductora.

> Ortega concibe un mundo dado que sólo se deja conocer mediante la lengua y, por ello, sólo la agregación de todas las lenguas podría permitir un conocimiento general del mundo; y además permitiría saber cómo se articuló el «primer conocimiento». Su posición se desliza, imperceptiblemente, de la lingüística a la antropología y la psicología: completar la división de las lenguas y a través de ellas quiere recomponer el conocimiento general del mundo que proyectan y la idea de los hombres que tienen ese conocimiento. (López García, 1991: 35)

En estas palabras manifiesta López García la importancia que para Ortega tienen todos los aspectos de la filosofía del lenguaje. Desde esta perspectiva, Ortega aboga por la traducción extranjerizante, a través de la cual podremos llevar la lengua hacia nuevas formas de pensamiento, de expresión y por consiguiente de conocimiento.

Si atendemos a la posible aportación de *Miseria y esplendor de la traducción* a la traductología, cabe destacar en primer lugar, la elección parcial y tajante del primero de los dos métodos de traducción recogidos por Schleiermacher. Ortega se muestra inflexible en este punto: sólo en las traducciones elaboradas mediante la estrategia de acercamiento del lector al autor podemos hablar propiamente de traducción. Esta inflexibilidad resulta ciertamente inusual entre los teóricos de la traducción, campo a menudo marcado por un carácter subjetivo y poco definitorio. La justificación que Ortega nos proporciona en su ensayo:

> Es cosa clara que el público de un país no agradece una traducción hecha al estilo de su propia lengua. Lo que agradece es lo inverso que llevando al extremo de lo inteligible las posibilidades de su lengua transparezcan en ella los modos de hablar propios del autor traducido. (Ortega, 1983, v: 452)

Nos parece escasa dada la enorme repercusión y el carácter exclusivista de esta decisión. Bien es cierto, sin embargo, que esta postura va a ser la más comúnmente aceptada en su contexto histórico, aunque ello no impide que echemos de menos una mayor argumentación o, tal vez, un substrato práctico en este punto. En cualquier caso, interpreta Ortega Arjonilla:

> Se ve aquí una defensa de la traducción filológica o erudita que, en el caso de los textos filosóficos, habrá de incidir sobre la presentación clara de conceptos y argumentaciones. No obstante, esta afirmación no puede generalizarse a cualquier tipo de texto [...]. (Ortega Arjonilla, 1998: 113)

Ante el eterno debate de posibilidad/imposibilidad de la traducción, encontramos un tratamiento, si bien especulativo, novedoso, al abordar Ortega esta cuestión desde la perspectiva del utopismo: hemos de asumir que la traducción, como cualquier otra actividad humana, es utópica, y por tanto dirigir nuestros esfuerzos a adoptar una postura crítica que conduzca a la mejora continua en el desempeño de la labor traductora. De este modo, Ortega parte de la miseria –lo cual no ha de ser concebido como una posible objeción al esplendor–, de la aceptación de las dificultades, para conseguir así el posible esplendor:

> El ser humano se ve abocado a desempeñar tareas que le sobrepasan y, sin embargo, ha de llevarlas a cabo con el mayor rigor posible. Esa es la lección de Ortega. (Ortega Arjonilla, 1998: 111)

El planteamiento de Ortega, basado en su concepción de cada lengua como una sucesión de silencios y manifestaciones, otorga al silencio, una vez más, un papel protagonista, en esta ocasión, de todo acto de traducción. Esta representación de la lengua creemos constituye una de las aportaciones más significativas y esclarecedoras de los planteamientos orteguianos contenidos en *Miseria y esplendor de la traducción*, de la cual extrae el filósofo la gran dificultad que entraña la traducción: decir en una lengua lo que precisamente esa lengua tiende a silenciar:

> Si el traductor no capta el «decir» y el «callar» del texto original, el producto final de su actividad translativa puede verse reducido a un «hablar» que anule u oculte lo más interesante del texto original, a saber, lo que «pretende

> decir» y lo que «silencia» haciendo uso de ese «decir específico». (Ortega Arjonilla, 1998: 104)

Ortega, en este ensayo, concede de nuevo una posición preponderante al silencio, lo cual representa otra significativa aportación que viene a acentuar la desdibujada línea que existe para el filósofo entre la filosofía del lenguaje y la traducción, y el conocimiento, en último término. Esto derivará en una visión de la traducción en la que ésta se integraría en un marco más amplio, como apunta Ortega Arjonilla, «Ortega incide en la consideración de la traducción dentro del marco más amplio de la comunicación humana» (1998: 115), como ya sucediera con la concepción orteguiana del fenómeno lingüístico.

El mismo Ortega Arjonilla establece una clasificación, ciertamente clarificadora, de las aportaciones de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* a la traductología, en la cual distingue entre tres diferentes perspectivas en las que se dividirían estas aportaciones. Desde una perspectiva teórica, destaca este autor, como acabamos de mencionar, «la consideración de la traducción dentro del marco más amplio de la comunicación humana» (1998: 115). Ortega vuelve, en el caso de la traducción, a incorporar en su reflexión aquellos factores que, si bien escapan al ámbito de lo tradicionalmente considerado lingüístico, intervienen, a su juicio, en el lenguaje y los considera inherentes a todo acto de comunicación y, por ende, de traducción. Entre estos factores nos encontraríamos con su distinción entre hablar, decir y callar, si bien en el caso concreto de *Miseria y esplendor de la traducción* no se extiende Ortega en este planteamiento, y, del mismo modo, tendrían plena vigencia, en su consideración de la traducción, sus principios sobre la exuberancia y la deficiencia del decir. Desde una perspectiva intelectual, considera Ortega Arjonilla, que Ortega «propone una elevación de la autoestima del traductor» (1998: 115); desde una perspectiva práctica, interpreta este autor, que las acotaciones de Ortega, si bien «deben circunscribirse fundamentalmente al ámbito de los textos literarios y filosóficos, no dejan de ser relevantes para el traductor en la actualidad». Al mismo tiempo, continúa Ortega Arjonilla, el filósofo «aborda ya la traducción desde una perspectiva "traductológica", aunque esta denominación sea posterior a la época en que escribió este ensayo sobre traducción» (1998: 115).

Finalmente, no podemos dejar de comentar el innegable carácter novedoso de *Miseria y esplendor de la traducción* dentro del ámbito de la traductología en español en la medida en que este ensayo se constituye en vehículo de comunicación, pues traslada aquí Ortega a nuestra tradición las tendencias mayoritarias de la Europa de la época, especialmente en Alemania.

3.5. Intercontextualidad orteguiana de *Miseria y esplendor de la traducción*

En este epígrafe nos dedicaremos, por un lado, a la inserción del pensamiento de Ortega vertido en *Miseria y esplendor de la traducción* en la totalidad de la reflexión orteguiana sobre el lenguaje, y, por otro lado, a proporcionar continuidad a aquellos aspectos sobre el lenguaje que ya han quedado recogidos en el capítulo anterior, pero que Ortega trata de nuevo en esta reflexión. Queda así manifiesto, una vez más, el carácter intertextual y notablemente integrador del pensamiento del filósofo:

> […] cada ensayo de Ortega es una muestra viva del pensamiento dirigido hacia la realidad, presentada en perspectiva nítidamente delineada pero limitada. Él hace de cada ensayo suyo un conjunto independiente. Y aunque es verdad lo que dice Julián Marías, que un fondo interno de pensamiento reúne todos los ensayos orteguianos en un mundo homogéneo del pensar, yo dudo, sin embargo, que se pueda comprender bien cada ensayo sin los complementos no expresados en uno determinado, pero que sí se encuentran en otros. (Walgrave, 1965: 49)

Hemos de precisar, no obstante, que nos limitaremos a recuperar aquellos aspectos que, a nuestro juicio, son más representativos, ya que un tratamiento exhaustivo no conduciría sino a embarcarnos en numerosas repeticiones. Por consiguiente, nos limitamos a la selección de algunas cuestiones, que sin duda ilustrarán la intensa interrelación que existe entre *Miseria y esplendor de la traducción* y el conjunto de la reflexión de Ortega en torno al lenguaje.

3.5.1. Intertextualidad en Miseria y esplendor de la traducción

> […] el planteamiento de Ortega sobre «el lenguaje» que aparece reflejado de forma implícita en este texto va mucho más allá de lo expresado en este ensayo y nos ilumina de forma mucho más clara sobre las intenciones de Ortega al escribir este texto. (Ortega Arjonilla, 1998: 123)

> El ir y venir de la traducción en el ámbito filosófico, pedagógico o gnoseológico, le da al ensayo un carácter de apertura, toda vez que la traducción aparece mucho más relacionada con un horizonte del saber que con una praxis o con una teorización restringidas. Por eso el emplazamiento de Ortega dentro de la teoría de la traducción requiere por momentos de apoyos que nacen de la filosofía del lenguaje. (Montezanti, 2000: 37)

Las reflexiones anteriores, extraídas de estudios sobre *Miseria y esplendor de la traducción* (véase 5.2), confirman de una manera precisa la dimensión de intertextualidad del ensayo orteguiano y, por tanto, la necesidad de profundizar en cuestiones relacionadas con la concepción orteguiana del lenguaje las cuales intervendrían, explícitamente, en los planteamientos de Ortega sobre la traducción.

De este modo, nos parece fundamental aplicar la «teoría del decir» orteguiana a sus planteamientos sobre la traducción: el traductor ha de poner atención en aquellos elementos silenciados pero presentes en el original, ha de saber captar el «decir» del autor. Al mismo tiempo, y aquí se hallaría la gran dificultad de la traducción, ha de conjugar los silencios originales con el «hablar» de la lengua a la que traduce, la cual impondrá a su vez determinados silencios que no serán coincidentes con aquellos del original. En la interpretación de Ortega Arjonilla, este planteamiento adquiere un matiz traductológico:

> El decir resulta paradójico, es exuberante y deficiente a la vez, por lo que el traductor tendrá que calibrar muy bien estas «exuberancias» y «deficiencias» y tratar de reproducirlas en el texto traducido, siempre que sea posible, utilizando, en última instancia, técnicas de «compensación», que permitan considerar al texto traducido como un equivalente global del original propuesto para su traducción. (Ortega Arjonilla, 1998: 115)

Asimismo, consideramos que la reflexión de Ortega en su «Prólogo para alemanes» (1934) habría de sumarse al pensamiento vertido en *Miseria y esplendor de la traducción*, por cuanto establece el filósofo en dicho trabajo, de manera explícita, otro requisito que se va a perfilar como esencial –como hemos podido constatar– en su concepción de la comunicación en la que, por naturaleza, habría de incluirse la traducción:

> […] ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado –no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta quién las dice. (Ortega, 1983, VIII: 17)

Para Ortega, es necesario crear un marco de conocimiento mutuo entre el autor y el lector, detestando la situación de abstracción total en la que se vería inmerso como consecuencia de la traducción de sus obras al alemán, quedando así expuesta su obra ante unos lectores que no le conocen y a los cuales no había considerado como destinatarios de su reflexión.

El tratamiento de la cuestión de los géneros literarios en este ensayo se ve limitado a una mera enunciación: «Yo diría: la traducción no pertenece al

mismo género literario que el original» (1983, v: 449). En este sentido, Ruiz Casanova (2000: 513) señala acertadamente la falta de desarrollo de este planteamiento, que imposibilitaría entrar en una valoración crítica de esta afirmación (cf. 5.5). Tendríamos que volver a la reflexión orteguiana en torno a los géneros literarios (cf. 2.3.2.6) para completar este planteamiento. Estas palabras de Ortega no habrán de interpretarse en sentido normativo o de reglas formales, sino en un sentido de «categoría estética» (1983, I: 306), lo cual no deja de ser consecuencia lógica del concepto global de la traducción de Ortega, operación que daría como resultado una versión clara, fea, y sin garbo, de la obra original.

Por otro lado, la reflexión sobre los utopismos de *Miseria y esplendor de la traducción* será reanudada en su «Comentario al *Banquete*» (1946), aunque es cierto que en la exposición global de Ortega en torno al fenómeno del lenguaje es frecuente encontrar el calificativo de «ilusorio», lo cual representa ya una sutil presencia de este planteamiento en contra del «optimismo irrestricto alojado en el utopismo» (Araya, 1971: 123-124) que nos llevaría a pensar que es posible, sin más, lograr lo que nos proponemos:

> En relación con el utopismo del hablar, adelantará Ortega algunas reflexiones [en *Miseria y esplendor de la traducción*] que en el «Comentario al Banquete» tomarán el carácter de uno de los axiomas de su «nueva filología». Mediante el manejo coordinado de dos de sus textos, hemos averiguado, en gradación, que leer, traducir y hablar son utopías humanas. (Araya, 1971: 123)

De este planteamiento extraerá Ortega, como apunta Araya, «Axiomática para una nueva Filología» (1983, IX: 751), donde, como comentábamos antes, comienza por asumir las limitaciones de la lengua, para así construir una idea plena e integradora de todos los elementos integrantes del fenómeno lingüístico.

Cabe también contextualizar los comentarios de Ortega sobre la jerarquía de las lenguas en *Miseria y esplendor de la traducción* en el conjunto de la reflexión orteguiana, pues es éste otro de los aspectos que capta la atención del filósofo en repetidas ocasiones a lo largo de su obra:

> Las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean, en cuanto lenguas distintas, sino porque proceden de cuatro metales diferentes, de sistemas intelectuales dispares –en última instancia–, de filosofías divergentes. (Ortega, 1983, v: 447)

Dadas las circunstancias, descritas anteriormente, en las que se inscribe la reflexión del filósofo en este ensayo, son frecuentes las alusiones a la di-

ficultad que la lengua francesa impone a la expresión de su pensamiento. Estas alusiones se integrarían en la reflexión orteguiana en torno a la jerarquía de las lenguas que reflejábamos en el capítulo anterior (cf. 2.3.2.9), donde Ortega apreciaba la claridad del francés, si bien, puntualizaba que esta característica podría ser resultado de la forzada renuncia que impone a la expresión de lo más importante. Además, la lengua francesa se caracterizaría, según el filósofo, por su inflexibilidad, una inflexibilidad que dificultaría enormemente la aplicación del modelo de traducción por el que el filósofo aboga en *Miseria y esplendor de la traducción*:

> Es cosa clara que el público de un país no agradece una traducción hecha al estilo de su propia lengua. Para esto tiene de sobra con la producción de los autores indígenas. Lo que agradece es lo inverso, que llevando al extremo de lo inteligible las posibilidades de su lengua transparezcan en ella los modos de hablar propios del autor traducido. (Ortega, 1983, V: 452)

La lengua francesa, entonces, debido a su característica inflexibilidad, ofrece unas posibilidades limitadas a la pretensión del traductor de romper con las trabas que toda lengua impone para que así se transcriban los modos de hablar del autor traducido. Para Ortega, en el extremo opuesto, se hallaría el alemán, como señalábamos en el capítulo anterior (cf. 2.3.2.9), lengua extremadamente moldeable, cualidad muy favorable para la aplicación del método de traducción defendido por el filósofo. Prueba de ello, en este ensayo, declara:

> Las versiones al alemán de mis libros son un buen ejemplo de esto. En pocos años se han hecho más de quince ediciones. El caso sería inconcebible si no se atribuyese en sus cuatro quintas partes al acierto de la traducción. Y es que mi traductora ha forzado hasta el límite la tolerancia gramatical del lenguaje alemán para transcribir precisamente lo que no es alemán en mi modo de decir. De esta manera el lector se encuentra sin esfuerzo haciendo gestos mentales que son españoles. (Ortega, 1983, V: 452)

Por otro lado, en *Miseria y esplendor de la traducción*, Ortega hace mención a la «perpetua polémica» (1983, V: 445) que existe entre la ciencia moderna y el lenguaje, motivada, a su juicio, por constituir el lenguaje un conocimiento en sí mismo. Esta línea de argumentación no supera en este ensayo la mera enunciación; sin embargo, quedaría plenamente desarrollada con la consideración orteguiana del lenguaje común como el principal vehículo del conocimiento que subyace, en su opinión, en toda lengua:

[…] recibimos mayores esclarecimientos del lenguaje vulgar que del pensamiento científico. Los pensadores, aunque parezca mentira, se han saltado siempre a la torera aquella realidad radical, la vida, la han dejado a su espalda. En cambio, el hombre no pensador, más atento a lo decisivo, ha echado agudas miradas sobre su propia existencia y ha dejado en el lenguaje el precipitado de esas entrevisiones. Olvidamos demasiado que el lenguaje es ya pensamiento, doctrina. Al usarlo como instrumento para combinaciones ideológicas más complicadas, no tomamos en serio la ideología primaria que él expresa, que él es. Cuando, por un azar, nos despreocupamos de lo que queremos decir nosotros mediante los giros preestablecidos del idioma y atendemos a lo que ellos nos dicen por su propia cuenta, nos sorprende su agudeza, su perspicaz descubrimiento de la realidad. (Ortega, 1983, v: 393)

3.5.2. Continuidad en Miseria y esplendor de la traducción

En *Miseria y esplendor de la traducción* encontramos algunas de las cuestiones que quedaron reflejadas en el capítulo anterior sobre la reflexión de Ortega en torno al lenguaje. De esta forma, este ensayo queda inserto en lo que podría denominarse la «teoría orteguiana sobre la filosofía del lenguaje».

En primer lugar, nos llama de nuevo la atención la posición crítica adoptada por Ortega respecto a determinados postulados de la lingüística tradicional, que vendría a sumarse a la crítica a la lingüística que reflejábamos en el capítulo 2 (cf. 2.3.2.8). Así, se opone de nuevo a la línea de argumentación de lingüistas como Meillet y Vendryes, sosteniendo, en este caso, dos tesis opuestas: «cada lengua impone un determinado cuadro de categorías, de rutas mentales» y, al mismo tiempo «los cuadros que constituyeron cada lengua no tienen ya vigencia [...] nuestro decir no es ya propiamente lo que pensamos, sino sólo "maneras de hablar"» (1983, v: 448). Esta reflexión lleva a Ortega a proponer una posible vía de investigación para la lingüística, a saber, determinar «qué hay de vivo y qué hay de muerto en nuestra lengua» (1983, v: 448), lo cual revelaría, en su opinión, que «nuestras lenguas son un anacronismo» (1983, v: 448), conclusión que considera escandalizaría a la lingüística tradicional. Con esta afirmación, parece incurrir Ortega en una contradicción, si recordamos su concepción del lenguaje como conocimiento. En este sentido, Araya efectúa la siguiente puntualización:

A pesar de que en la parte aludida de su estudio sobre la traducción Ortega sostiene que el lenguaje expresa o es un saber arcaico, no se debe pasar por alto que, en cuanto es un saber –no importa ahora su grado de vigencia–, […] queda claro que el lenguaje contiene un pensamiento, una doctrina. […] Sien-

> do efectivo, en general, el carácter arcaico del conocimiento proporcionado por los idiomas, ocurre que los científicos, los filósofos, «aunque parezca mentira», no se han aplicado a conocer la «realidad radical». Esto hace que lo poco que existe como esfuerzo cognoscitivo sobre ella sigue siendo lo «entrevisto» por el hombre común y objetivado en el lenguaje. (Araya, 1971: 171-172)

La consideración de Ortega del lenguaje como primer conocimiento sigue estando plenamente vigente en *Miseria y esplendor de la traducción*, donde el filósofo reflexiona de manera detallada sobre esta cuestión. Ortega declara:

> La ciencia actual sería imposible sin el lenguaje, no sólo ni tanto por la perogrullesca razón de que hacer ciencia es hablar, sino, al revés, porque el lenguaje es la ciencia primitiva. (Ortega, 1983, V: 445)

Cada lengua, por cuanto constituye una clasificación absoluta del continuo relativo del mundo, representa, pues, «la primera suposición que se hizo sobre cuál es la verdad del mundo» (1983, V: 447).

Por otro lado, Ortega plasma en *Miseria y esplendor de la traducción*, una vez más, su interés por la etimología (cf. 2.3.2.7), contenido en la siguiente reflexión:

> Hablar fue, pues, en época tal, cosa muy distinta de lo que hoy es: era hablar en serio. Los vocablos, la morfología, la sintaxis, gozaban de pleno sentido. Las expresiones decían sobre el mundo la que parecía la verdad, enunciaban conocimiento, saberes. (Ortega, 1983, V: 446)

He aquí la justificación a una pasión que Ortega manifiesta en repetidas ocasiones en el conjunto de su pensamiento en torno al lenguaje, donde hallamos además ejemplos prácticos en los que el filósofo comenta el origen de numerosos vocablos, como en *Miseria y esplendor de la traducción* con la palabra vasca *Jaungoikua* (1983, V: 442).

Otro de los aspectos esenciales latente en la concepción de Ortega sobre el lenguaje es la relación que existe entre éste y el pensamiento, que también se plantea en *Miseria y esplendor de la traducción*, donde el filósofo declara:

> No sólo hablamos en una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por carriles preestablecidos a los cuales nos adscribe nuestro destino verbal. (Ortega, 1983, V: 447)

Los aspectos que hemos recuperado aquí nos muestran, sin lugar a dudas, la interdependencia e interconexión que existe entre *Miseria y esplendor de la traducción* y el resto de la reflexión de Ortega en torno al lenguaje. A su vez, se hace patente la perspectiva global desde la que el filósofo, como en el caso anterior del lenguaje, aborda el asunto de la traducción, considerada esencialmente como acto de comunicación.

3.6. Recapitulación

Miseria y esplendor de la traducción es un ensayo de lectura fluida que refleja algunas de las principales cuestiones tratadas por los teóricos de la traducción a lo largo de la historia: la posibilidad/imposibilidad de la traducción, la jerarquía entre lenguas y su capacidad para expresar ideas, la relación entre lenguaje y pensamiento o la pertinencia de los diferentes métodos de traducir. Ahora bien, en esta reflexión, Ortega se limita, en numerosas ocasiones, a introducir estas cuestiones, incorporándolas a sus planteamientos, sin desarrollarlas por completo.

> Si se quiere, Ortega nos invita a profundizar en nuestro ámbito y nos ofrece algunas claves de interpretación del mismo, aunque no cierra ni pretende cerrar las posibilidades de interpretación que se puedan hacer de sus palabras. (Ortega Arjonilla, 1998: 115)

Estas palabras se ven además corroboradas desde el propio planteamiento dialéctico de Ortega, puesto que, como el mismo Ortega Arjonilla apuntaba, se trata de un planteamiento de la traducción que pretende provocar la reflexión en el lector más que aportar en sí mismo soluciones definitivas para los distintos aspectos reflejados. En esta apertura habría que considerar también la afirmación de Ortega de que hay diversas traducciones posibles de un mismo texto, puesto que, en su opinión, es imposible captar a la vez todas las dimensiones del texto original, lo que conlleva diversas versiones del mismo texto en función de las dimensiones que se privilegien.

La ausencia de justificación o de una declaración de intenciones por parte de Ortega al iniciar esta reflexión contribuiría a este marco de interpretación abierto. En *Miseria y esplendor de la traducción* Ortega nos traslada al escenario de una reunión de profesores y estudiantes del Colegio de Francia, escenario en el que, como hemos visto (cf. 3.2), expondría personalmente su pensamiento durante su exilio en París. En el transcurso de esta reunión se desarrolla de forma ficticia su reflexión, para la cual se abstiene de propor-

cionarnos argumento alguno acerca de su posible motivación para contribuir al pensamiento traductológico del momento, las circunstancias que la suscitan o la pertinencia de esta contribución. Algo más adelante, sí expresará Ortega, en mitad del intenso diálogo, y prácticamente de forma accidental, su propósito:

> Me importa mucho subrayar las miserias del traducir, me importaba sobre todo definir su dificultad, su improbabilidad, pero no para quedarse en ello, sino al revés: para que fuese resorte balístico que nos lanzase hacia el posible esplendor del arte de traducir. (Ortega, 1983, v: 437)

El carácter abierto que, como venimos comentando, preside esta reflexión contrasta notablemente con la postura categórica de Ortega al abordar los diferentes métodos de traducir: solamente mediante la opción extranjerizante podríamos hablar de traducción en un sentido pleno, mientras que cualquier alejamiento de esta opción daría como resultado «pseudotraducciones». Pero esta tajante elección carece en *Miseria y esplendor de la traducción* de una argumentación sólida: Ortega fundamenta su inflexible postura acerca del método de traducción en argumentos que, ciertamente, cabría calificar de simples especulaciones.

El desarrollo circular del ensayo, partiendo de la miseria y señalando la imposibilidad de la traducción para desembocar, por medio del desarrollo teórico de conceptos de la filosofía del lenguaje que Ortega sitúa a la base de toda su reflexión, en el posible esplendor de la traducción, transmite la idea de una posible concepción ascendente y optimista de la actividad traductora. Sin embargo, Ortega se ocupa afanosamente y de forma repetida a lo largo de su reflexión de diferenciar con nitidez los dos tipos de utopismo existentes a su juicio: el filósofo solamente considerará como «bueno» aquel que es consciente de la imposibilidad de alcanzar los objetivos marcados al punto de la perfección y que, al mismo tiempo, confía incesantemente en la posibilidad de superación y mejora continua. Ortega Arjonilla reflexiona sobre el papel de estos utopismos en los planteamientos orteguianos:

> De todas formas, no podemos olvidar que esta «interpretación» de las reflexiones de Ortega en torno a la traducción deben ser contextualizadas en su «momento histórico», cuando España está inmersa en una guerra civil, fruto de la puesta en práctica de «utopismos» de distinto signo que ven en el contrario un enemigo a batir. Frente a esto, Ortega busca la preminencia de la «tolerancia», «la apertura a otras realidades», «la comprensión del otro por medio de la traducción». (Ortega Arjonilla, 1998: 103)

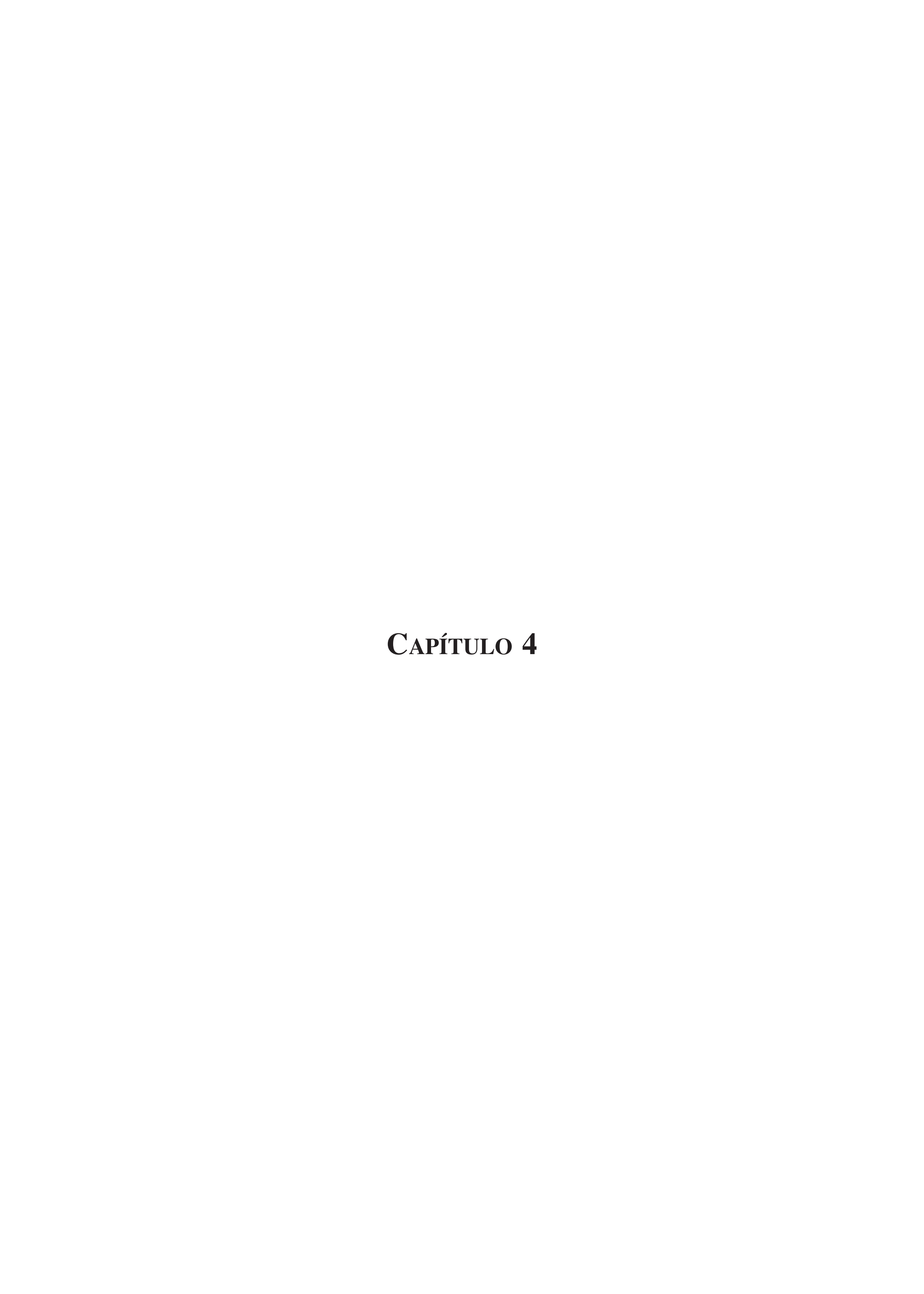
Por otra parte, como hemos podido ver a lo largo de este capítulo, *Miseria y esplendor de la traducción* refleja la mayor parte de los paradigmas predominantes en los enfoques hermenéuticos de la traducción, todo ello revestido del manto de los autores románticos de la tradición germánica en los que se entronca esta reflexión orteguiana. En este sentido, si bien se podría considerar la falta de originalidad de Ortega, hemos de tener en cuenta, sin embargo que, a través de él, estas ideas han ocupado un papel mucho más importante en el pensamiento traductológico de nuestra tradición.

Se trata, asimismo, de una reflexión que privilegia la teoría sobre la práctica, pues está caracterizada por la casi absoluta presencia de la teoría, carente por tanto, en este aspecto, de vinculación con el entorno práctico de la traducción. Esto cobra sentido si consideramos la escasa experiencia de Ortega como traductor. No obstante, el carácter eminentemente teórico de *Miseria y esplendor de la traducción* puede suscitar una falta de credibilidad o ser cuestionado en sus postulados por aquellos teóricos que se sitúan en una posición más cercana a la práctica, incluidos los propios traductores.

En este sentido, consideramos que otro aspecto digno de comentario son los calificativos y el tratamiento propiciado en el ensayo al personaje del traductor. Los traductores aparecen descritos como «personajes apocados o tímidos», «por timidez han escogido la mínima ocupación», incluso recoge Ortega aquí la célebre cita latina de *traduttore, traditore*. Se trata, sin duda, de una descripción provocativa y, en cualquier caso, contraria a las nuevas tendencias traductológicas que pretenden ensalzar la figura del traductor. Bien es cierto que, pese a la utilización de estos términos, no percibimos a lo largo del ensayo un tono despectivo hacia la figura del traductor, sino, si cabe, todo lo contrario: «todo escritor no debería menospreciar la ocupación de traductor» (1983, v: 451), «es preciso renovar el prestigio de esta labor intelectual y encarecerla como un trabajo intelectual de primer orden» (1983, v: 451). Por consiguiente, el empleo de estos calificativos a la figura del traductor parece derivarse de la propia concepción de Ortega de la creación literaria, extendida aquí a la actividad traductora. Resulta comprensible entonces, hasta cierto punto, que Ortega cuestione la actuación del traductor en la complicada circunstancia de haber de llevar a cabo la labor de transgresión al uso establecido, imprescindible para el filósofo, en nombre ajeno. No obstante, cabe también interpretar esta consideración de Ortega como un intento de provocación al traductor. En este sentido, declara Ortega Arjonilla, Ortega no habría pretendido sino «sugerir al traductor que salga del ostracismo y de la timidez que, en su opinión, lo caracterizan» (1998: 103) y, de este modo, provocar en éste una reacción de orgullo por su profesión y así «realice su trabajo con rigor y efectividad» (1998: 111).

Además de las consideraciones anteriores, añadiremos otras no tan íntimamente relacionadas con la traducción, centradas en la naturaleza del lenguaje, que creemos merecen ser comentadas. Ortega recoge en este ensayo el planteamiento de Humboldt sobre la «forma interna» de cada lengua. Así, considera Ortega que resulta utópico suponer que dos vocablos diferentes que el diccionario señala como equivalentes se refieren a la misma cosa, puesto que «los perfiles de ambas significaciones son incoincidentes como las fotografías de dos personas hechas la una sobre la otra» (1983, V: 436). Del mismo modo, realiza también Ortega un análisis sobre la evolución que han experimentado las lenguas y declara que éstas representan un anacronismo, ya que no corresponden estrictamente con los conceptos a los que hacen referencia. En su reflexión sobre las diferencias entre las lenguas considera que tales diferencias provienen de las distintas formas de clasificación que aplica cada lengua al «volátil del mundo» en función de los distintos sistemas intelectuales y, en último término, de filosofías divergentes. Nos hace partícipes además de una relación jerárquica que existiría, en su opinión, entre ellas: a lo largo del ensayo manifiesta Ortega una cierta tendencia francófoba, al considerar que en esta lengua «hay siempre que evitar lo principal» (1983, V: 438). Esta tendencia queda especialmente patente en las últimas palabras de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*: «de todas las lenguas europeas, la que menos facilita la faena de traducir es la francesa» (1983, V: 452). Resulta, pues, paradójico que Ortega haya escogido el marco de una reunión de profesores y universitarios del Colegio de Francia para desarrollar su reflexión, y el francés como supuesta lengua de expresión. Sólo cabe imaginar que esta elección, estando el filósofo como apuntamos familiarizado con esta institución, le facilitara las circunstancias propicias para exponer, de forma natural y directa de su inclinación francófoba.

Concluiremos este capítulo señalando, a modo de resumen del análisis que aquí hemos efectuado, que *Miseria y esplendor de la traducción* es un ensayo innovador en su forma y continuista en sus planteamientos; presidido, quizá en exceso, por un tono puramente teórico, que sugiere muchas más cuestiones de las que desarrolla. Ortega nos proporciona, desde una perspectiva especulativa, filosófica, interesantes planteamientos en torno a la traducción, en una obra que nos adentra en los aspectos más profundos de los conceptos de lengua y pensamiento, conceptos que sitúa en la base de la actividad traductora y le sirven para definir esta actividad desde el punto de partida de la naturaleza humana.



CAPÍTULO 4

4. DIVULGACIÓN DE *MISERIA Y ESPLENDOR DE LA TRADUCCIÓN*

4.1. Consideraciones previas

En este capítulo nos proponemos analizar la divulgación de la reflexión de Ortega contenida en el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, tanto en nuestra tradición como en la tradición traductológica occidental. Para ello, hemos de considerar la coyuntura histórico-ideológica que rodeó la figura de Ortega, la cual constituirá el marco contextual que, como veremos, hará posible o, en cierta manera, impulsará la divulgación de su doctrina y, en consecuencia, de *Miseria y esplendor de la traducción*. Partiremos, pues, del análisis de la difusión experimentada por el pensamiento de Ortega en general, para centrarnos después en la divulgación de este ensayo. La influencia o el alcance de Ortega y su doctrina en nuestro país son conocidas de sobra; sin embargo, nos parece interesante tratar de reflejar aquí la posición que ocupa el filósofo en el marco de la cultura occidental.

El rastreo y la consecuente interpretación de la presencia o ausencia de *Miseria y esplendor de la traducción* en las antologías de la traducción constituyen también un elemento clave en este trabajo. A su vez, resulta especialmente relevante, la recopilación de las traducciones del ensayo a diversas lenguas –algunas de las cuales irán apareciendo ya en el análisis de las antologías de ámbito general–, al representar la traducción otro importante medio de difusión de la reflexión orteguiana. Nuestra labor de análisis en este capítulo constituirá, como decíamos, un primer paso para determinar la influencia de *Miseria y esplendor de la traducción*, puesto que sentará las bases para el posterior estudio de la presencia de Ortega y su aportación a la traductología occidental.

4.2. El pensamiento y la figura de Ortega en la cultura occidental

En este epígrafe realizamos una primera aproximación a la difusión de la doctrina y figura de Ortega, en general, para establecer el contexto en el que se habrá de enmarcar la divulgación de su reflexión sobre la traducción.

> Del mismo modo que el pensamiento y la obra de Ortega fueron el epicentro de la filosofía española durante gran parte del siglo xx, también es el filósofo español del siglo xx más conocido, leído y estudiado fuera de nuestras fronteras. (Chamizo, 1985: 157)

Hacia el año 1936, como apunta Chamizo, «el panorama de la filosofía española no podía ser más halagüeño, y a este panorama esperanzador había contribuido […] Ortega» (1985: 156). Pero la posteriormente denominada «Escuela de Madrid» (Chamizo, 1985: 156), integrada, junto al filósofo, por figuras como García Morente, Zubiri y Gaos, fue desmantelada con el estallido de la Guerra Civil, que dio como resultado el exilio de Ortega y de la mayor parte de las figuras intelectuales que le rodeaban. Este exilio es considerado por Chamizo, quien analiza la presencia de Ortega en el extranjero, como una de las posibles concausas que habrían contribuido a la difusión en el extranjero del pensamiento y la figura del filósofo español. La primera concausa, según Chamizo, radicaría en que «él mismo expuso su filosofía personalmente en varios países, como Francia, Holanda, Alemania, Portugal, Argentina y Estados Unidos» (1985: 158), lo cual, en su opinión, aportaría a la divulgación de su doctrina el importante apoyo de su presencia física; en segundo lugar, considera Chamizo, «la figura de Ortega destaca sobremanera sobre cualquier otra figura filosófica española contemporánea» (1985: 158), de esta forma, aquellos extranjeros que se interesan por nuestro panorama filosófico «quedan más deslumbrados por ella que por cualquier otra» (1985: 158); finalmente, habríamos de considerar, como ya anticipábamos, la Guerra Civil y el consecuente exilio de Ortega y de la mayoría de sus discípulos, quienes hubieron de continuar su labor intelectual fuera de nuestro país, quedando así esparcido, en cierto modo, el germen de la filosofía orteguiana. Esta presencia fuera de nuestras fronteras, salvo en el caso de Suramérica, resulta asimismo clave la traducción de las obras de Ortega, cuestión que abordamos más adelante (véase 4.5).

En Europa occidental, señala Chamizo, especialmente en Alemania y Francia, se conocería muy pronto al filósofo español; Europa oriental se vería también impregnada por el pensamiento orteguiano, con la aparición desde 1958 de traducciones de sus obras y estudios sobre éstas, si bien admite

Chamizo, «tamizado por la ideología imperante» (1985: 158-159). La importante migración de discípulos de Ortega a América, tanto al Norte como al Sur, hizo que «la inspiración filosófica orteguiana prendiera con tanta fuerza que en algunos aspectos es mayor su influencia en América que en la propia España» (1985: 158). En Argentina concretamente, la huella de Ortega es especialmente temprana y significativa: a partir de una primera visita en 1916, señala Chamizo, «su huella filosófica no se perderá nunca allí, destacando por su importancia, sus colaboraciones en el periódico *La Nación* de Buenos Aires, donde aparecieron por primera vez algunos de sus escritos […]» (1985: 159), como es el caso de la reflexión objeto de nuestro estudio. Y esta huella se haría extensiva, a partir de ese momento, a todo el mundo hispánico, como afirma Ortega Spottorno:

> Tras el viaje a la Argentina en 1916 mi padre pasó de ser un líder intelectual en su país a serlo en todo el mundo hispánico, por el éxito que tuvieron sus cursos y conferencias en Buenos Aires. (Ortega Spottorno, 2002: 265)

Además, hemos de tener en cuenta la presencia de Ortega en Estados Unidos, que también albergó a algunos de sus discípulos. El filósofo, por su parte, visitó este destino al ser invitado, en 1949, a la celebración del centenario de la muerte de Goethe en Aspen (Colorado), celebración a la que contribuiría con la pronunciación de dos conferencias.[15] Este sería su primer y único viaje a Estados Unidos pues, si bien este país le impresionó positivamente (Martín, 2001: 163), la enfermedad y la muerte le impedirían volver a visitarlo.

Los comentarios de diferentes autores extranjeros vendrían a corroborar el planteamiento anterior de Chamizo. En 1959, reflejaba Borel la enorme repercusión que había alcanzado el filósofo español en el panorama intelectual internacional, o, más concretamente, en el mundo occidental:

> […] il jouit d'une grande notoriété dans les milieux intellectuels germaniques, anglais, américans, et tout particulièrement dans le monde si vivant de l'Amerique latine. (Borel, 1959: 11)

A su vez, Behiels describe cómo habría penetrado la obra del filósofo en Holanda, país en el cual, considera esta autora, Ortega desempeña una posición privilegiada:

15. «Sobre un Goethe bicentenario», y «Goethe sin Weimar».

> Dentro del panorama de las letras españolas en el ámbito neerlandés, en lo que va de siglo, Ortega y Gasset es el único autor cuya obra se ha traducido y divulgado de manera consistente, por la misma editorial, siendo los otros dos Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz (Steenmeijer 1989: 17). […] Sólo hay dos libros españoles que se vendieron bien entre 1945 y 1985: la traducción de *La rebelión de las masas* de Brouwer con diez reimpresiones en el período considerado, y la traducción del *Quijote* de J.F.W. Werumeus Buning y C.F.A. Van Dam, también anterior a la segunda guerra mundial y que llegó a contar seis reimpresiones (id.: 24). Si exceptuamos la obra de Lorca, la imagen que pudo tener el público lector de la lengua neerlandesa de las letras españolas entre 1945 y 1985 no refleja la realidad literaria contemporánea. Y la reputación de Ortega y Gasset está basada, en el fondo, en un solo libro. (Behiels, 1996: 30)

En los países anglófonos, apunta France, Ortega habría logrado, hasta cierto punto, superar la tradicional falta de consideración hacia los pensadores españoles:

> José Ortega y Gasset has suffered less than Unamumo from the attitude identified by the pioneering Hispanist J.B. Trend: «Contemporary men of letters in England are not as a rule prepared to admit that Spain as a country of the mind has any real existence» […] Ortega has had much of his work published in a standard format by Norton in the USA, albeit with great uneveness between the volumes. (France, 2000: 426)

Por su parte, Nyedermayer describe la profunda relación de Ortega con el mundo germánico:

> How deeply Ortega had penetrated into the center of German philosophy is amply documented by the fact that it was he who had to bring the work of the neglected philosopher Franz von Brentano to the attention of Hermann Cohen and, in 1923, of Albert Einstein. Ortega's own thinking was becoming noticeably freer and more original. (Nyedermayer, 1973: 43)

Durante su exilio en Francia, de noviembre de 1936 a octubre de 1939, Ortega daría diversas conferencias en París; sin embargo, apunta Borel, Ortega sería poco conocido en los países de habla francesa. Pierre, pasadas tres décadas, refleja de nuevo esta situación:

> El lugar que ocupa el pensamiento de Ortega en el pensamiento europeo de hoy día nos remite a un conjunto heterogéneo de hechos, a un verdadero «disparate». Así, por ejemplo, la importancia que se le da en Alemania, el lugar que ocupa en los países anglosajones, no tiene nada que ver con su presencia,

impalpable, en Francia. […] la significación filosófica […] del pensamiento orteguiano en Francia, es casi nula. (Pierre, 1991: 59-60)

Ahora bien, como plantea Borel (1959: 13-14), podría resultar paradójico que, siendo Ortega un filósofo que, como él mismo declarara,[16] reflexiona desde la aceptación de su «destino español» y dirige tal reflexión a los lectores españoles o hispanoamericanos, su doctrina haya provocado tal interés internacional. Esta paradoja, no obstante, considera el autor, no sería sino aparente, pues el arraigo de Ortega a su país y cultura sería justamente el factor por el cual el filósofo español resultaría interesante e importante en el contexto «universal»:

L'histoire littéraire prouve que le paradoxe n'est qu'apparent. Villon, Rabelais, Molière démontrent clairement que l'universalité et l'éternité ne sont pas incompatibles avec l'enracinement dans une terre et dans une époque. Mais l'étude d'Ortega s'impose par un autre argument, plus positif. […] L'intérêt universel que présente Ortega vient du fait que chez lui la vie et l'oeuvre sont deux aspects d'une même chose; il serait insuffisant de parler d'interdépendence entre l'une et l'autre. Le système et l'existence n'ont de réalité que l'un par l'autre. […] C'est donc dans la mesure où il est totalement Espagnol que le philosophe Ortega devient intéressant, important universellement. (Borel, 1959: 14)

Sin embargo, el ámbito cultural francófono parece resistirse al pensamiento orteguiano:

[…] de entre las obras de Ortega sólo *La rebelión de las masas*, traducida en 1937 y reeditada en edición de bolsillo en 1967, alcanzará un número relativamente numeroso de lectores… para finalmente desaparecer del catálogo de los libros en venta. Se echa mucho de menos una edición de las obras completas. (Pierre, 1991: 59)

Mientras que la divulgación a gran escala del pensamiento de Ortega parece ser una asignatura aún pendiente en Francia, en este epígrafe hemos podido constatar la relevancia, no carente de matices, alcanzada por el filósofo español en el contexto intelectual europeo de nuestros días, como manifiesta Pierre:

[…] la significación de la filosofía orteguiana en la cultura europea actual ha alcanzado por derecho propio una importancia considerable. (Pierre, 1991: 60)

16. «El precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro y sin reservas mi destino español». (Ortega, 1983, VIII: 55)

Ahora bien, esta descripción del papel de la doctrina de Ortega en el exterior no representa, en nuestro caso, sino el marco de conocimiento y circunstancias donde se habrá de integrar nuestro análisis de la divulgación en el pensamiento traductológico occidental del ensayo *Miseria y esplendor de la traducción.*

4.3. Ortega en las antologías de la traducción

La breve descripción anterior de la posición de Ortega en el contexto intelectual occidental, nos lleva ahora a cuestionarnos si el interés que, como hemos visto, suscitaría el pensamiento orteguiano fuera de nuestras fronteras se hace extensivo a su reflexión sobre la traducción contenida en *Miseria y esplendor de la traducción.* Para responder a esta cuestión, recurrimos aquí al análisis de las antologías de la traducción, a través de las cuales descubriremos importantes pistas sobre la divulgación de la reflexión orteguiana tanto en nuestra tradición como en la traductología occidental.

Hemos decidido tratar las antologías de traducción de forma independiente por considerar que constituyen un género fundamental en la bibliografía y en el ámbito de la historia de la traducción. Gracias a ellas, podemos hacernos una idea de cuál ha sido la divulgación del ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* tanto dentro como fuera de nuestras fronteras, lo que constituirá, como apuntábamos, el primer paso en nuestra labor de determinar la influencia del ensayo en la traductología contemporánea. Analizaremos, pues, la presencia o ausencia de este ensayo tanto en las antologías de carácter general, publicadas por autores españoles o extranjeros, como en aquellas referidas exclusivamente al ámbito del español; esperamos así poder obtener conclusiones sobre la consideración de los teóricos de la traducción posteriores hacia esta reflexión de Ortega.

4.3.1. Las antologías de la traducción: definición y función

Las antologías de la traducción recopilan textos teóricos sobre la traducción acompañados, en la mayoría de los casos, de un amplio prólogo explicativo en el que se nos facilitan los criterios de selección aplicados así como la descripción del período histórico abarcado. Pretenden reunir y poner al alcance del lector los textos más representativos de la reflexión traductora a lo largo de la historia, y suelen presentar textos que, debido a su naturaleza secundaria –cartas, prefacios, introducciones, etc.–, resultan de difícil acceso para el lector.

Según la intención y criterio del antólogo, podemos obtener resultados muy diversos: desde la colección de grandes textos, los considerados clásicos sobre la traducción literaria, con una finalidad básicamente informativa, hasta la representación de córpora amplios y heterogéneos, con una orientación interpretativa más acumulativa o exclusivamente didáctica. En general podemos señalar que, actualmente, la mayor parte de las antologías de traducción desempeñan un importante papel en la didáctica de la historia de la traducción, recientemente introducida en los planes académicos de los Estudios de Traducción e Interpretación. Este dato viene a corroborar el tardío desarrollo de la traductología en España, como reflejábamos en el capítulo dedicado a los fundamentos teóricos de este trabajo (cf. 1.2).

4.3.2. Ausencia generalizada de teóricos españoles

Un breve repaso a las antologías de la traducción de ámbito general nos sirve, de manera inmediata, para percatarnos de la ausencia prácticamente generalizada de teóricos provenientes de nuestra tradición –ausencia, como veremos, a la que escapa la figura de Ortega y Gasset, al igual que la Escuela de Traductores de Toledo, Vives o Cervantes. Santoyo, en la conferencia inaugural del año académico 1999-2000 de la Facultad de Traducción e Interpretación de Granada, así como en el prólogo a su antología, *Teoría y crítica de la traducción*, (1987: 19), apunta una serie de causas, como la «ignorancia que nuestros propios críticos y teóricos han tenido hacia sus respectivos predecesores», «la ausencia en época temprana de un autor de peso, como Dryden en Inglaterra», o «la dispersión de los materiales y la condición en general secundaria y nueva de los mismos». Todos estos factores habrían influido para que la tradición del ámbito del español haya recibido poca atención por parte de los teóricos de las demás tradiciones occidentales, lo cual puede a su vez considerarse hasta cierto punto consecuencia del propio desinterés mostrado hasta fechas recientes en nuestro país por el pasado traductor, pues resulta obvio que cada antólogo se ocupa fundamentalmente de los textos de su tradición.

Sin embargo, por fortuna, a partir de la institucionalización de los Estudios de Traducción e Interpretación, asistimos a un –siempre relativo– esplendor de la reflexión traductora. Cabe calificar por tanto, como señalábamos antes (cf. 1.2), de relativamente reciente el desarrollo del pensamiento traductológico español. En nuestro país, la reflexión sobre la historia de la

traducción parecía estar adormecida: mientras que en otros países como Gran Bretaña o Francia los primeros estudios de la traducción aparecen desde principios del siglo XX,[17] en España tendremos que esperar a 1987, fecha en la que Santoyo publica la primera antología de la tradición española, tratando de hacer frente al vacío existente. La publicación de esta primera antología supuso sin duda un despegue que ha abierto paso a numerosas antologías que recopilan los textos teóricos sobre la traducción e incluyen nuestra tradición.

4.3.3. Las antologías de la traducción: un género de moda. Inventario

Como apuntan Sabio Pinilla y Fernández Sánchez (1998: 13), «quando falamos em antologias de textos teóricos sobre tradução, ou em manuais e monografias sobre tradução, estamos a falar de um género na moda no mercado editorial, onde assistimos, há mais de cinco anos, à publicação quase ininterrupta deste tipo de trabalhos, dirigidos a um público muito vasto e não especialista», lo cual, conjugado con la inclusión de la Historia de la Traducción en los planes de estudios (Lafarga, 2000: 179-195), es un indicador inequívoco del despertar de la reflexión en esta área en nuestro país, si bien tardío, siempre bien recibido y en cualquier caso, necesario. Parece que por fin se ha iniciado esta tarea con la publicación de antologías que recogen textos teóricos sobre la traducción, los cuales, debido a su relativa rareza y heterogeneidad resultan en la mayoría de los casos poco accesibles, recogidos en obras de mayor envergadura o en ediciones antiguas.

Como indicamos antes, en función de los criterios de cada antólogo, podemos encontrar diversos tipos de antologías así como diferentes enfoques de la cuestión. Hemos de puntualizar también que, a pesar de la tendencia creciente que observamos en la actualidad, estamos ante un género relativamente nuevo y poco trabajado, por lo que nos parece útil establecer un inventario exhaustivo de las antologías existentes.

En 1963 se publicaron dos antologías: la de Etkind de ámbito ruso, y la de Störig de ámbito general. En 1973 hallamos una reedición de la anterior antología de Störig, editada con el mismo título y en la misma editorial. Habremos de esperar a 1975 para la publicación de otra antología, la de Stei-

---

17. La tradición británica contaba con el estudio pionero de Amos (1920) y la antología de Steiner (1975).

La tradición alemana y francesa, si bien se trata de obras posteriores a las británicas, también se nos anticipan, con la antología de Störig (1963) y Horguelin (1981).

ner, que abarca las tradiciones inglesa y francesa. En 1977, Lefevere publica la primera antología sobre la traducción dedicada a la tradición alemana exclusivamente. En este mismo año, encontramos una antología de ámbito polaco de Balcerzan (cit. ápud. Vega, 2004: 69). En 1981 aparece la antología de Horguelin, la primera de ámbito francés, a la que sigue, la primera antología que recoge la tradición española, la de Santoyo, 1987, como mencionábamos antes. A partir de este momento asistimos al comienzo del esplendor de las antologías de traducción, gracias a las continuas publicaciones que se suceden desde el inicio de la década de los noventa.

En 1990, D'hulst publica su antología en la que recoge el siglo XVIII de la tradición francesa. Dos años después tiene lugar la publicación de dos antologías más, la de Schulte y Biguenet, 1992 y la de Lefevere, 1992, ambas de ámbito general. En 1993, aparece la antología general de Nergaard también de ámbito general. Al año siguiente, Vega publica su antología, de carácter general, 1994. En 1995, Nergaard publica su segunda antología, esta vez centrada en los textos contemporáneos sobre traducción. En 1996, dos teóricos españoles van a sumarse a esta cascada de publicaciones dando a conocer sus respectivas antologías de la traducción, ambas de ámbito general: López García y Lafarga. En 1997, Pais publica la primera antología de la traducción portuguesa, hasta entonces prácticamente desconocida. En este mismo año, encontramos la antología de Robinson, 1997, una antología general que comprende el ámbito occidental del pensamiento traductológico. El año 1998 resulta ser bastante prolífico para la publicación de este género de trabajos, pues aparecen tres antologías: Bacardí (Bacardí, M. y otros, 1998), la primera y la única antología de tradición catalana; Catelli y Gargatagli (1998), amplio estudio que abarca el ámbito hispanohablante; y la segunda antología centrada en la tradición portuguesa de Sabio Pinilla y Fernández Sánchez (1998). Como podemos ver, una década plagada de publicaciones que representa un giro completo con relación a la escasez de las décadas precedentes y que, lejos de extinguirse, parece continuar en los años posteriores.

En 2000 aparece el trabajo de Gallén (Gallén E. y otros, 2000), antología de ámbito general redactada en catalán. En esta misma fecha hallamos el trabajo de Venuti (2000), antología de ámbito general. En 2003, Dasilva publica la primera antología de textos de la tradición gallega. En 2004 encontramos las reediciones de las antologías de Vega y de Venuti, las cuales conservan tanto el título como la editorial correspondientes a las primeras ediciones. En nuestra tradición, además, García Garrosa y Lafarga publican una antología dedicada a la recopilación de textos producidos en la España del siglo XVIII (García Garrosa y Lafarga, 2004). Fi-

nalmente, en 2006, aparecen dos nuevas antologías de ámbito general, publicadas por Weissbort y Eysteinsson, y Furlan (Weissbort y Eysteinsson, 2006).

Podemos obtener aquí, brevemente, una serie de conclusiones sobre la evolución de las antologías de traducción: en primer lugar, queda patente el esplendor que este género comenzó a vivir desde finales de la década de los ochenta, esplendor que continúa hasta nuestros días. Observamos también cómo este aumento en el volumen editorial de las antologías de traducción proviene, en su mayoría, de teóricos del Sur de Europa. Países como España, Portugal o Italia, que parecían haber quedado rezagados en el estudio de la historia de la traducción, han iniciado un proceso acelerado de recuperación de su posición en este campo. Asimismo resulta interesante que, a escala nacional, podamos subrayar el inicio del estudio de las tradiciones de las otras lenguas oficiales de nuestro país, concretamente del catalán y el gallego.

Ante todo, este inventario pone de relieve el hecho de que se ha empezado el proceso de recopilación de los textos teóricos clásicos –tanto en sentido cronológico como descriptivo– de la traducción, textos en los que vamos a encontrar las mismas cuestiones que actualmente ocupan las páginas de las publicaciones sobre traductología, si bien, claro está, planteadas en su mayoría desde otros términos, y por un conjunto heterogéneo de teóricos, a saber, filósofos –como es el caso que tratamos en este trabajo–, filólogos, lingüistas, y estudiosos en general que tuvieron cualquier tipo de contacto, ya sea como lectores de traducciones o bien como traductores mismos, con la actividad traductora.

Por tanto, pese a las limitaciones que presenta este tipo de género, tales como su carácter fragmentario y la descontextualización de los textos –salvo en ciertas ocasiones en la que éstos se acompañan de una breve contextualización histórica o ideológica–, no podemos sino manifestar nuestro entusiasmo por el aumento de actividad investigadora experimentado en los últimos años, y esperar que contribuya a la toma de conciencia sobre la necesidad, a la que ya aludíamos (cf. 1.3.1), de crear una historia de la traducción.

4.3.4 Miseria y esplendor de la traducción *en las antologías de ámbito general: divulgación universal*

Las antologías de ámbito general son aquellas que no se limitan a una tradición determinada, ya sea de forma lingüística o geográfica, sino que ofre-

cen una recopilación de textos con carácter «universal». Utilizamos la palabra universal entre comillas, puesto que en la mayor parte de los casos esta «universalidad» se ve reducida al marco de las culturas occidentales –salvo contadas excepciones como, por ejemplo, la antología de Catelli y Gargatagli. A través del análisis de estas antologías podremos hacer una primera valoración de la difusión de *Miseria y esplendor de la traducción* entre los autores tanto de nuestra tradición como aquellos provenientes de los diferentes ámbitos traductológicos occidentales. Recordamos, no obstante, que esta valoración representa sólo una primera fase de nuestro análisis que se completará en los capítulos sucesivos, donde estudiaremos en detalle la influencia de este ensayo en la reflexión traductológica occidental contemporánea.

Empezaremos en estricto orden cronológico, tal y como apuntamos en el inventario de antologías, por la antología de Störig, *Das Problem des Übersetzens*, la primera antología de ámbito general. Esta antología va precedida de un amplio prólogo en el que el autor reflexiona sobre cuestiones como el significado histórico y actual de la traducción, las diferencias entre traducción e interpretación, la traducción literaria, la teoría y la práctica de la traducción, el concepto de fidelidad y posibilidad o imposibilidad de la traducción. En estas reflexiones nos ofrece una visión integradora tanto de las diferentes posturas sobre la traducción a lo largo de la historia como de las diferentes etapas de pensamiento vividas por esta actividad. En su selección de textos abarca un extenso período histórico, desde los siglos IV-V, con la *Carta a Panmaquio* de san Jerónimo, hasta mediados del siglo XX con Karl Dedecius. Entre los textos seleccionados encontramos *Miseria y esplendor de la traducción*, que constituye la única reflexión proveniente de un autor español. Sin embargo, Störig recoge en el prólogo de su antología, a modo de cita breve, el famoso pasaje del *Quijote* en el cual Cervantes expone su concepto del traducir basándose en la metáfora de los tapices flamencos y donde establece una distinción entre las traducciones de textos clásicos, en latín o griego, y el resto de las lenguas –en cuyo caso, opina, la traducción carece de utilidad– (*Quijote*, 2ª parte, cap. LXII, 1615). Si nos centramos en el ensayo de Ortega, vemos que éste ha sido incluido en su totalidad en ambas ediciones –1963, 1973–, traducido al alemán por Gustav Kilpper en 1956. El texto, en este caso, queda incluido de forma íntegra, y no va acompañado de ninguna contextualización histórica, salvo su fecha de publicación y el título original.

Como señalábamos anteriormente, será necesario esperar hasta 1992 para hallar la segunda antología de traducción de carácter general, la de Schulte y Biguenet. Esta colección se inicia con el texto de Hugo Friedrich

«On the Art of Translation» (1965),[18] con el fin de ofrecer al lector una visión general de la historia de la traducción, ya que este trabajo refleja, en su opinión, las actitudes mayoritarias mantenidas en el arte de la traducción desde la antigüedad romana hasta el presente. Partiendo así de este trabajo, en la introducción de esta antología hallamos un breve recorrido histórico por los que han representado los grandes ejes de la reflexión sobre la actividad traductora a la largo de la historia, en el cual se intercalan brevemente los planteamientos de teóricos cuyos textos quedan recopilados en este trabajo. En esta antología podemos encontrar gran abundancia de nombres de la tradición germanófona, junto a un considerable número de tradiciones que aparecen reflejadas en esta antología por sus pensadores más representativos. En el caso de la tradición española, encontramos el ensayo íntegro de Ortega traducido al inglés por Elizabeth Gamble Miller. Ortega es el único teórico de nuestro país incluido en esta antología, si bien el ámbito del español cuenta con otro representante, Octavio Paz con su *Traducción: literatura y literalidad* (1971), también incluido en la selección efectuada por estos autores.

En ese mismo año, Lefevere publica su segunda antología, *Translation, History, Culture: A Sourcebook*, a diferencia de la anterior, de ámbito general. Lefevere analiza un extenso período histórico, desde los orígenes con Cicerón hasta reflexiones más recientes, si bien, puntualiza este autor, no se ha pretendido incluir reflexiones modernas o contemporáneas, las cuales quedarían consagradas a estudios posteriores. En esta antología se recopilan aquellos textos que son considerados más importantes, o al menos los más instructivos, de la traductología occidental europea. Se trata, pues, de una antología en la que confluyen las tradiciones latina, francesa, alemana e inglesa, estructurada temáticamente en función del contenido de los textos y ordenados a su vez cronológicamente. En esta selección hallamos, como explica el autor, textos que han sido ampliamente difundidos junto a otros que han contado con escasa difusión, o incluso algunos que no habían sido traducidos al inglés hasta entonces. Lefevere añade a su se-

18. «[…] this anthology opens with Hugo Friedrich's outline of the major attitudes from the Romans to the present. His essay entitled «On the Art of Translation» originally delivered as a speech in 1965, crystallizes some of the major ideas that have shaped translation thinking throughout the centuries. His remarks are valuable not only for their clear assessment of historical perspectives that have modified theories of translation in the past, but also for summarising early in his essay all those questions that have become the major concern of translators and scholars working in the field of translation studies» (Schulte y Biguenet, 1992: 1-2).

lección de textos una amplia introducción en la que recapitula sobre las cuestiones que han centrado la reflexión sobre la traducción a lo largo de la historia, ilustradas con los diversos enfoques aportados por los diferentes autores. En esta antología no se ha incluido el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*.

Un año más tarde, en 1993, se publica la primera antología de Nergaard, *La teoria della traduzione*, que también nos ofrece una visión general de los textos teóricos de la traducción. Encontramos una extensa introducción en la cual la autora argumenta el importante papel de la historia de la traducción para el desarrollo de la teoría de la traducción moderna, pues, afirma, «la teoria della traduzione o l'intera disciplina stessa dei Translation Studies di oggi è fortemente condizionata e influenzata dai risultati teorici impostati nel passato» (1993: 15). La autora reflexiona de forma sistemática y escueta sobre las grandes cuestiones de la traducción, como fidelidad o infidelidad o el papel de la traducción como fuente de literatura. La selección de textos se inicia con *El orador perfecto* de Cicerón (46 a.C.) y concluye con el ensayo de Walter Benjamin, *La tarea del traductor* (1923), abarcando, pues, un período histórico muy amplio.[19] Ante los escasos argumentos sobre los criterios de selección aplicados que la autora nos proporciona, entendemos, simplemente, que se han recopilado aquellos textos que, en su opinión, resultan más representativos. En esta antología encontramos íntegramente el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, el cual constituye la única reflexión proveniente del pensamiento traductológico del ámbito del español incluida en esta antología, caracterizada por el predominio de pensadores del ámbito germanófono, entre los que se intercalan algunos autores italianos, pese a su carácter general.

En 1994 aparece la antología de Vega, *Textos clásicos de la traducción*, una obra muy completa, de ámbito general, antecedida por una presentación en la cual el autor manifiesta su propósito de, «haciendo uso de las intenciones de Benjamin o de Ortega: que el traductor ya en activo o el que todavía se está formando sepa de dónde viene y adónde debe ir, para que no repita los mismos errores. Y para que crea en lo que hace, que es hermanar las naciones y las lenguas» (Vega, 1994: 14). A esta presentación sigue una extensa introducción donde Vega pretende «reivindicar para la traducción una categoría social, histórica, científica, estética, incluso moral de primer orden, categoría que tradicionalmente la sociedad, la historia, la ciencia, la estética,

---

19. Esta antología está ordenada cronológicamente, pero en los tres últimos autores seleccionados se rompe esta progresión cronológica: Ortega (1937), Croce (1936) y Benjamin (1923), que cierra la antología.

incluso la moral, le han negado» (1994: 15). Así, analiza este autor el volumen editorial destinado a las traducciones en diferentes países, y efectúa un recorrido por las diferentes corrientes y períodos históricos de la traducción a fin de proporcionar un marco contextual para la posterior selección de textos. También en la introducción, Vega expone sus criterios de selección, una selección en la que el término «clásicos», que figura en el título, debe entenderse en un doble sentido, tanto cronológico como cualitativo, quedando pues incluidos en tal denominación algunos textos modernos de gran valor orientativo.

Encontramos también en esta antología un registro de autores y otros nombres propios que desempeña una importante labor informativa. Vega incluye en su recopilación el ensayo orteguiano, aunque no de forma íntegra.[20] El capítulo «Los dos utopismos» queda completamente excluido de esta antología, no obstante, hallamos una selección parcial de diferentes fragmentos correspondientes a los cuatro capítulos restantes. En esta selección se destaca las dos caras opuestas integrantes de la concepción orteguiana de la traducción, «la miseria» y «el esplendor», junto con los planteamientos de Ortega sobre el silencio y su concepción del lenguaje. Las omisiones de texto en los capítulos seleccionados corresponden en la mayoría de los casos a comentarios del interlocutor principal sobre las reacciones provocadas por la expresión de sus concepciones o explicaciones de carácter descriptivo del entorno en el que de un modo ficticio tiene lugar la discusión. Por tanto, podemos considerar que Vega recoge los fragmentos más relevantes y sustanciosos del texto, a excepción de las consideraciones de Ortega sobre los dos tipos de utopismos, excluidas en su totalidad como apuntábamos. En esta antología el nombre de Ortega se ve acompañado de otros teóricos pertenecientes a la tradición del ámbito del español, como era de esperar, como fray Luis de León o Menéndez Pelayo.

En su segunda antología, *Teorie contemporanee della traduzione* (1995), Nergaard mantiene el carácter general que ya caracterizaba su primera recopilación. En esta segunda colección nos presenta la autora aquellos textos que han contribuido, en su opinión, a atraer una mayor atención hacia la reflexión sobre la traducción. En la introducción, Nergaard examina el proceso de formación de la traductología como disciplina, en el cual distingue tres generaciones: una primera generación, durante las décadas de los cincuenta y sesenta, en la que se tendería a la consideración de la traducción como una

20. En la edición de 2004 no se ha efectuado ninguna modificación en los fragmentos seleccionados.

ciencia; la segunda generación, que se iniciaría a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, abogaría por la creación de una teoría de la traducción; y la tercera, a partir de la década de los ochenta, conduciría a la aparición de la traductología como disciplina. Se trata de una antología dedicada a los textos contemporáneos sobre traducción, y estructurada en función del punto de vista adoptado por los diferentes autores al abordar la cuestión de la actividad traductora. Así, Nergaard distingue tres aproximaciones diferentes: semiótica, literaria-poética y filosófica. Ortega y Gasset no se incluye en esta antología pues consiste, como decíamos, en una colección de textos contemporáneos.

López García, en *Teorías de la traducción: antología de textos* (1996), nos presenta una colección de textos que reúne a más de medio centenar de autores en un período histórico de más de veinte siglos. López García acompaña esta colección, algo que, como vemos, resulta habitual en este género, de un prólogo en el que comenta las grandes cuestiones que han estado presentes en las reflexiones de los más célebres teóricos de la traducción a lo largo de la historia, las cuales clasifica escuetamente: «son tres los aspectos que han suscitado mayor controversia: los literarios, los lingüísticos y los filosóficos» (1996: 16). Asimismo, López García expone la que considera su «única pretensión de originalidad» en esta antología: «dar a conocer textos que representen la tradición occidental junto con textos que procedan de otras tradiciones» (1996: 18), lo que permitiría, entiende el autor, comprender mejor y relativizar los problemas relacionados con la traducción mediante la conjugación de las diferentes culturas, y a su vez puede considerarse como un intento de otorgar pleno significado al atribuido carácter «universal». En una nota previa a la antología, el autor expone los criterios que han guiado la selección u omisión de textos: su importancia como guía de una doctrina de difícil comprensión, su representatividad histórica o su escasa difusión. La aplicación de estos criterios de selección ha dado como resultado una antología heterogénea y amplia que se abre con Cicerón (46 a.C.) y termina con Gianfranco Folena (1973) y su «Advertencia», en *Vulgarizar y traducir*. Los nombres más conocidos de la historia de la traducción quedan entremezclados con otros que normalmente no tienen cabida en el carácter «universal» de las antologías de traducción. En esta colección podemos encontrar a Ortega: *Miseria y esplendor de la traducción* queda incluido íntegramente en la selección efectuada por López García.

En el mismo año de 1996, Lafarga publica su antología bilingüe, *El discurso sobre la traducción en la historia: antología bilingüe*. Lafarga comienza su obra con una presentación en la que realiza una reflexión concisa

y reivindicativa sobre la importancia de la historia de las traducciones, puesto que «no sólo ofrece un amplio abanico de hechos que debería permitir a los teóricos no meditar *in vitro* sobre fenómenos a veces imaginarios, sino que puede constituir para la historia de la literatura y la literatura comparada un útil instrumento de enseñanza y de investigación» (1996: 13). De igual modo, en esta tarea considera este autor significativo el papel, con sus ventajas y desventajas, de las antologías de traducción. Tras esta reflexión, el autor nos presenta su trabajo, la primera antología bilingüe que nos ofrece la versión original de cada uno de los textos recopilados junto a su versión española. Esta antología abarca un período muy extenso, desde el siglo I a.C. hasta mediados del siglo XX, como también lo es la tipología de los textos seleccionados. Lafarga nos proporciona además un índice de nombres acompañados de una breve explicación con el fin de facilitar así su consulta. No hallamos en esta presentación alusión alguna a los criterios de selección u omisión aplicados, por lo que no podemos sino entender que se han reunido las reflexiones que este autor considera, de una forma u otra, más significativas. En cualquier caso, Lafarga nos ofrece una antología en la que conviven diversas tradiciones. Ortega es uno de los representantes de la tradición del ámbito del español en esta obra, junto a otros autores como Alonso de Cartagena, Juan Luis Vives, Garcilaso de la Vega, fray Luis de León, o Antonio de Capmany. En esta ocasión, el ensayo no se incluye en su totalidad, sino que Lafarga ha llevado a cabo una labor de selección del texto. Así, en esta antología queda recogido íntegramente el capítulo I, «La miseria»; del capítulo II, «Los dos utopismos», sólo se ha recuperado el párrafo en el que Ortega hace referencia al vínculo existente entre la traducción y el habla: «En efecto: el asunto de la traducción, a poco que persigamos, nos lleva hasta los arcanos más recónditos del maravilloso fenómeno del habla» (Lafarga, 1996: 473), y la exposición sobre la diferente naturaleza de los textos científicos. Debemos señalar asimismo que Lafarga ha intercalado este párrafo entre el discurso orteguiano del capítulo I. Tanto el capítulo III, «Sobre el hablar y el callar», como el IV, «No hablamos en serio» han quedado completamente excluidos de esta antología. En cambio, el capítulo V, «El esplendor» ha sido seleccionado en su totalidad. Si observamos el texto recogido en esta antología, podemos deducir que Lafarga ha otorgado prioridad en su selección a los fragmentos del ensayo orteguiano que abordan de una manera directa el tema de la traducción, frente a otros pasajes dedicados a la naturaleza o las diferencias entre las lenguas.

La antología de Robinson, *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*, publicada en 1997, es una selección ciertamente heterogénea en la que queda comprendido un amplio abanico de tradiciones de la cultura occi-

dental. Robinson acompaña su selección de un prólogo en el que efectúa un recorrido histórico por las publicaciones de reflexiones en torno a la traducción y, desde esta perspectiva histórica, comenta aquellas, a su juicio, más representativas, al mismo tiempo que proporciona una presentación explicativa de su obra. Cada texto va precedido de una breve nota de contextualización en la que figura el nombre del traductor, pues en esta selección todos los textos han sido traducidos a la lengua inglesa. En esta antología no podemos encontrar el ensayo de Ortega, debido simplemente a una cuestión cronológica, ya que la selección efectuada por Robinson concluye con dos de las reflexiones de Nietzsche (1882 y 1886); se trata, por tanto, de una recopilación anterior a la fecha de publicación de *Miseria y esplendor de la traducción* (1937). En esta selección observamos que la traductología del ámbito del español cuenta solamente con un representante en esta antología, Miguel de Cervantes, cuya reflexión sobre la actividad traductora, (*Quijote*, 2ª parte, cap. LXII, 1615) queda recogida en esta selección.

Si pasamos ahora la obra de Gallén, *L'art de traduir: Reflexions sobre la traducció al llarg de la història* (2000), hallamos una colección de una treintena de textos de la cultura occidental que abarca más de veinte siglos, agrupados en cinco bloques representativos del período en el cual surgieron: «De la Antigüedad al Humanismo», «Del Renacimiento a la época de *les belles infidèles*», «Neoclasicismo e Ilustración», «La etapa romántica», y «La primera mitad del siglo XX». Cada uno de estos bloques va precedido de una introducción en la que Gallén pretende proporcionar al lector una explicación sobre los factores que propiciaron cada una de las reflexiones, así como la forma discursiva y los términos en los que ésta se desarrolla. Se trata por tanto de una antología muy estructurada ya que, como señala el propio Gallén en el prólogo, era su intención proporcionar una obra ante todo esclarecedora y representativa de las reflexiones más generales. En esta antología podemos encontrar el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, del cual se han seleccionado diferentes fragmentos. A excepción del capítulo IV, «No hablamos en serio», que ha sido completamente omitido, Gallén ha recogido fragmentos combinados de los diferentes capítulos del texto orteguiano. Del capítulo I, «La miseria», prácticamente la totalidad del texto ha sido reproducido, salvo los dos párrafos que contienen la reflexión sobre el carácter utópico inherente al ser humano. Del capítulo II, «Los dos utopismos», Gallén ha seleccionado el mismo fragmento que Lafarga, acompañado en este caso de la declaración de intenciones del filósofo: «Me importaba mucho subrayar las miserias del traducir, me importaba sobre todo definir su dificultad, su improbabilidad, pero no para quedarme en ello, sino al revés: para que fuera resorte balístico que nos lanzase hacia el posible esplendor del arte

de traducir» (Gallén, 2000: 365). «Sobre el hablar y el callar» queda representado en esta antología con el fragmento en el que se define cada lengua como «una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios», fragmento muy representativo y sintetizador de las reflexiones efectuadas en este capítulo del ensayo. Gallén ha omitido completamente el capítulo IV, «No hablamos en serio». La selección realizada por Gallén concluye con la reproducción íntegra de «El esplendor».

También en 2000, encontramos la antología de Venuti, *The Translator Studies Reader*. Una antología de ámbito general, elaborada con el propósito de proporcionar, principalmente al entorno académico, una introducción a los estudios de traducción, así como «to challenge any disciplinary complacency» (2000: 1-2), y mostrar lo que la reflexión en torno a la traducción ha representado a lo largo de la historia y podría llegar a representar. Esta colección recoge reflexiones del siglo XX, y se estructura cronológicamente en cinco secciones. Cada una de estas secciones está precedida de una introducción en la cual se establece de modo conciso el contexto histórico en el que surgieron los distintos textos, a la vez que se llama la atención del lector sobre otras figuras destacadas del correspondiente período, que no han sido recopiladas. La colección de textos a su vez está precedida por una introducción en la que el autor comenta la evolución de la reflexión sobre la traducción e identifica los conceptos que la han configurado, los cuales, considera deben ser analizados en sus respectivos contextos históricos específicos. El ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* se incluye de manera íntegra en el período que abarca de 1900 a la década de los treinta, junto a las reflexiones de Benjamin, Pound, y Jorge Luis Borges, quien, junto a Ortega, representa la tradición traductológica del ámbito del español. Esta antología, como ya apuntamos, fue reeditada en 2004. En esta segunda edición, Venuti mantiene la misma estructura, añadiendo una sección inicial, «Foundational Statements», donde reúne aquellos textos clásicos de la traducción como, por ejemplo, las reflexiones de san Jerónimo o Schleiermacher. Asimismo, cabe destacar que en esta edición se ha omitido la reflexión orteguiana, omisión para la que no se proporciona ningún argumento y que, por otra parte, también ocurre para los textos de otros autores como Quine, Catford o Levý, entre otros. Sin embargo, en la sección introductoria al correspondiente período histórico sí encontramos mención explícita a *Miseria y esplendor de la traducción*. Esta sección concluye con un párrafo en el cual se comenta, muy brevemente, el ensayo orteguiano, calificado como «a striking philosophical dialogue that argues for the continuing importance of the German translation tradition» (Ortega, 2004: 74).

El objetivo de la antología de Weissbort y Eysteinsson, *Translation: Theory and Practice. A Historical Reader*, es efectuar un recorrido por toda la historia de la traducción. De este modo, esta obra contiene una amplia selección de textos que abarca desde la Antigüedad hasta el siglo XX. En términos generales, los textos recorridos en esta antología provienen de la tradición anglófona, salvo los clásicos latinos de la primera época, aunque también aparecen algunos textos de las tradiciones francófona y germánica. Los autores elaboran una introducción general y dividen este trabajo en dos grandes bloques: de la Antigüedad a la época moderna, subdividido a su vez en tres períodos: de Cicerón a Caxton, de la Reforma y el Renacimiento al siglo XVIII, y el siglo XIX; y el segundo bloque, dedicado al siglo XX, subdividido en dos etapas: de Pound a Nabokov, y la etapa contemporánea. En esta antología no ha sido recogido el ensayo de Ortega.

La recopilación realizada por Furlan, *Antologia bilingüe. Clássicos da teoria da tradução. Renascimento*, como el título indica, está dedicada a la recuperación de textos del Renacimiento, que aparecen contextualizados. Dada la dedicación temporal de esta antología, no es posible encontrar *Miseria y esplendor de la traducción* en esta compilación.

4.3.5. Miseria y esplendor de la traducción *en las antologías del ámbito del español: divulgación en la traductología en español*

Como señalábamos anteriormente, en 1987, Santoyo publica la primera antología del ámbito del español, *Teoría y crítica de la traducción: antología*. A esta colección de textos pertenecientes a la tradición traductológica del ámbito del español, le precede un prólogo donde el autor realiza un breve recorrido histórico a través de los diferentes períodos de la traducción, tanto a escala «universal» como aplicado a nuestra tradición; proporciona al lector una lista de otras obras y autores no incluidos en su selección, pero a los que, considera, convendría tener en cuenta; y nos facilita información sobre los criterios de selección aplicados. Santoyo justifica las omisiones de textos con argumentos como la aplicación de su propio criterio personal, el desconocimiento o la inaccesibilidad del texto en cuestión. Asimismo, Santoyo comenta la escisión existente entre la tradición crítica europea, que se habría detenido en los Pirineos, y el pensamiento español e hispanoamericano, «que en nada ha influido sobre las incipientes teorías continentales de los últimos cinco siglos» (1987: 19) lo cual derivaría, en su opinión, en el desconocimiento europeo hace nuestros autores. A pesar de haber facilitado de un

modo general los argumentos a los que las posibles omisiones serían imputables en el prólogo, Santoyo añade una nota final a este prólogo en la que ofrece una explicación al lector ante la ausencia en su recopilación del ensayo orteguiano:

> Problemas de derechos de autor, exclusivamente, han impedido la inclusión en esta antología del ensayo de Ortega y Gasset *Miseria y esplendor de la traducción*. Es una ausencia que este compilador lamenta, como imagino que también el lector. Publicado inicialmente como serie de cinco artículos en el periódico *La Nación* de Buenos Aires, son muchas las reediciones de este ensayo, uno de los más conocidos, por otra parte, del público lector. (Santoyo, 1987: 20)

Como veníamos diciendo, Santoyo, pese a haber dedicado con anterioridad unas palabras justificativas a las posibles omisiones de su colección, considera oportuno singularizar la ausencia de la reflexión de Ortega y proporcionar al lector un argumento de manera explícita. Sus palabras no pueden sino suscitar la curiosidad «malsana» del lector que –como resulta ser nuestro caso– esté al corriente de la clara actitud crítica mantenida posteriormente por este autor hacia el ensayo de Ortega, de la cual ha quedado ya constancia en el capítulo anterior (cf. 3.3) y nos ocupamos de nuevo en el capítulo siguiente (cf. 5.2 y 5.5). Cabe plantearse entonces la posibilidad de considerar esta nota como la consecuencia de ciertos conflictos entre el autor y los familiares de Ortega o, quizá, interpretarla como una posible influencia en la actitud crítica posterior por parte de Santoyo hacia Ortega. No obstante, ateniéndonos a las palabras anteriores del autor, creemos oportuno limitarnos por el momento a considerar esta nota final como un comentario que no deja de llamar nuestra atención.

La otra antología de ámbito español la encontramos en 1998, cuando Catelli y Gargatagli publican *El tabaco que fumaba Plinio: escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*. Esta antología es un original intento de recopilación de los textos de los «otros» (1998: 14), denominación bajo la cual las autoras incluyen todas las culturas minoritarias, la hispanoamericana, musulmana, judía, que han sufrido la exclusión continuada por parte de la cultura occidental. Estas autoras nos presentan una amplia selección de textos, ordenados cronológicamente durante un período histórico de diez siglos, los cuales comparten la característica de haber sido poco difundidos, o quizá olvidados, en la traducción del ámbito del español. Catelli y Gargatagli acompañan su colección de un prólogo centrado en la relación que la tradición española de la Península ha mantenido a lo largo de la historia con la tradición hispanoamericana: «Las

diferencias literarias y culturales entre los países europeos se sustentaron en un origen común: la tradición grecolatina. El derrotero de los españoles fue diferente: para encontrar su lugar dentro de la cultura europea tuvieron que rechazar, eliminar, ocultar, las raíces semitas que no compartían con el resto de los europeos» (Catelli y Gargatagli, 1998: 15). Según estas autoras, la cultura española ocupa un papel «bisagra» entre dos mundos, Occidente que la rechaza y América que es rechazada por ésta. Ante esta situación, las autores establecen como propósito de esta antología «mostrar que las estrategias de la omisión [de los «otros»] existieron y que fueron necesarias porque la traducción es sobre todo literatura política» (Catelli y Gargatagli, 1998: 19). A este prólogo le sucede una advertencia en la que las autoras nos avisan de la ausencia de nombres ilustres tanto de la tradición clásica como de la moderna, en pos, como decíamos, de aquellos textos que muestran más elocuentemente la forma de definir a los «otros» en nuestra cultura, los cuales aparecen precedidos de presentaciones elaboradas por las autoras. En esta antología no se ha incluido el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, tal y como cabría anticipar de acuerdo con la declaración de intenciones de las autoras, dado que la reflexión orteguiana, como venimos comprobando, goza de gran difusión. Sin embargo, las autoras hacen mención explícita a Ortega en el prólogo, donde lo citan como una de las escasas excepciones que escapa de la ignorancia aplicada a la tradición del ámbito del español por los autores occidentales. «Cuando entró en crisis el ideal de la *Weltliteratur* […] y los centros de prestigio crítico se trasladaron a Estados Unidos y a Francia […], la cultura española, la literatura y la tradición española desaparecieron, sencillamente, del panteón de las esencias occidentales» (1998: 16). Ortega, por ejemplo, apuntan, escapa de esta situación, «es el único escritor español posterior al siglo XVII incluido» (1998: 16) en el trabajo de Steiner, *Después de Babel* (1975).

La antología elaborada por García Garrosa y Lafarga, *El discurso sobre la traducción en la España del siglo XVIII: estudio y antología*, se ocupa exclusivamente, como ya apuntábamos, del estudio de la tradición española en el siglo XVIII. Tal delimitación temporal rinde en sí misma imposible la recopilación de la reflexión orteguiana. A pesar de ello, creemos oportuno dedicar unas líneas a comentar brevemente este trabajo, por cuanto constituye un valioso estudio de nuestra tradición traductológica. En su introducción, los autores señalan que, hasta entonces, los antólogos en la tradición del ámbito del español no se habían centrado en períodos concretos, abarcando amplios períodos históricos, lo cual, afirman, iría en detrimento de la profundidad. Con el propósito, pues, de profundizar en el siglo XVIII español, nos presentan una antología en la que reúnen a más de un centenar de autores

–muchos de ellos desconocidos–, precedida de un estudio preliminar en el que reflejan los aspectos fundamentales que habrían presidido la reflexión teórica en esa época y describen de manera extensa el entorno de la actividad traductora del momento.

Curiosamente, presenciamos aquí una paradójica situación. Volviendo al título de este epígrafe, hemos constatado que en las antologías del ámbito de español no se produce tal divulgación del ensayo orteguiano. *Miseria y esplendor de la traducción* no se incluye en la selección de ninguna de las tres antologías destinadas de manera exclusiva a la traductología del ámbito del español. No obstante, salvo en la antología de García Garrosa y Lafarga donde la limitación temporal aplicada excluye en sí misma la reflexión orteguiana, los respectivos autores sí incluyen mención explícita a este ensayo. Sin embargo, en el sentido estricto de la palabra, paradójicamente como decíamos, hemos de señalar que las antologías del ámbito del español no contribuirían a la divulgación del ensayo.

4.4. Ortega ante la traducción

En el capítulo anterior (véase 3.1), apuntábamos brevemente el importante papel desempeñado por la traducción, en su faceta editorial especialmente, de la *Revista de Occidente*. Ortega Spottorno, quien reanudaría esta labor editorial en 1939, comenta el entorno de traducción articulado en torno a la *Revista*:

> En conjunto, la producción de libros fue creciendo a ritmo a veces superior al mensual de la propia *Revista*. La mayor parte de esos libros fueron traducciones y realmente se fue formando una especie de «escuela de traductores» de la *Revista de Occidente*. […] Los libros traducidos fueron una importante incorporación para los lectores españoles de las obras extranjeras más novedosas del pensamiento y la ciencia. (Ortega Spottorno, 2002: 322)

Podemos entender esta promoción de la traducción de Ortega, a través de la *Revista de Occidente*, como parte integrante de su declarado y firme propósito de «europeizar» España, pues estas traducciones posibilitarían el acceso de los españoles a aquellas obras más novedosas y representativas de la época.

Por otra parte, en el epígrafe anterior, al abordar las antologías de ámbito general, ya hemos tropezado con las traducciones del ensayo orteguiano. Se trata ahora de un enfoque diferente de la cuestión: el pensamiento de Or-

tega queda constituido en objeto de traducción. Nos parece interesante detenernos en este punto, con el fin de reflejar la actitud y reacción de Ortega ante la traducción de sus obras:

> Bien está que yo no haya pretendido nunca –ya veremos por qué razones– que mis libros se traduzcan al alemán […]. La culpable, –hagamos la delación– es Hella Weyl, mi traductora, y el cómplice, el doctor Kilpper, de la Deutsche Verlags-Anstalt. Así lo hice constar a este último al enviarle en una carta la autorización que el formalismo jurídico impone: descargaba sobre la traductora y sobre él, íntegra, la responsabilidad de la aventura. (Ortega, 1983, VIII: 15-16)

En estas palabras se observa la reacción de Ortega ante las primeras traducciones de sus obras al alemán. En nuestro caso concreto, pues tenemos como objeto de estudio la reflexión orteguiana sobre la traducción, esta reacción resulta cuanto menos interesante y paradójica. Mediante la traducción de sus obras, el propio Ortega se convertiría en objeto de una actividad utópica, tal y como hemos visto considera el filósofo esta labor, su pensamiento habría sido sometido a un afán casi imposible. No en vano, el filósofo expresa ciertas reservas, se ocupa de tomar ciertas precauciones para emprender esta nueva aventura. Obedeciendo a este interés, escribiría Ortega su «Prólogo para alemanes» (1934). Como apunta Ortega Spottorno (2002: 171), este escrito estaba destinado a acompañar a modo de prefacio la edición alemana de *El tema de nuestro tiempo* (*Die Aufgabe unserer Zeit*), y con tal fin fue traducido por Helena Weyl. Sin embargo, explica el propio Ortega, «los sucesos de Múnich en 1934 me repugnaron tanto que telegrafié prohibiendo su publicación» (1983, VIII: 14); esta reflexión fue publicada con carácter póstumo, con fecha de 1957. Reflexiona aquí Ortega sobre la difusión de su pensamiento entre el público alemán:

> La publicación en alemán de mis escritos, o es ventajosa, o es dañina para el lector alemán o para mí. […] Mas para que yo consienta que mis libros se sigan publicando en alemán es imprescindible un reajuste definitivo. Y este consiste en que yo explique a mis lectores de Alemania lo que han sido mis libros y, de paso, quien soy yo. (Ortega, 1983, VIII: 17)

Y precisamente a esta intención de presentarse ante sus nuevos lectores responde este trabajo. Así, explica Ortega:

> Después de casi treinta años de germanismo, es natural que yo tenga mucho que decir a los alemanes, pero esto […] sólo puede ser bien entendido si se

> sabe lo que, quiérase o no, yo he hecho por la expansión de los valores alemanes [...] Presento, pues, mi cuenta a los alemanes, pero, no para cobrarla yo ahora. En rigor, la había cobrado ya antes: el «mundo» que yo había recibido de Alemania. Era, pues, yo el deudor. Pero esta cuenta demuestra que aquella deuda mía ha sido plenamente pagada, en la medida en que un hombre puede pagar a un pueblo. (Ortega, 1983, VIII: 25-26)

La traducción de sus obras al alemán sería interpretada por tanto por Ortega como una especie de pago, una forma de devolver a Alemania aquello que este país, consideraba el filósofo, le había proporcionado durante su formación. Una deuda que, considera Walgrave, el filósofo español habría saldado para con sus numerosos lectores alemanes:

> Si Ortega debe mucho a Alemania, también ella ha acogido su obra y su crítica con gratitud y entusiasmo. Nada menos que E.R. Curtius escribió en Merkur, en mayo de 1949: «Ortega tenía en la Alemania de 1920 numerosos y entusiastas lectores. [...] Bajo su supervisión [...] casi todo cuanto escribía se traducía al alemán». [...] Así, ya objeto de interés en el mundo germánico, accede a la traducción de sus obras. (Walgrave, 1965: 41)

Encontramos también referencias a la traducción simultánea a la lengua inglesa que realizaría Thornton Wilder de las dos conferencias pronunciadas por Ortega en Aspen, la cual, según Benítez,[21] se ajustaría al modelo de traducción que el filósofo propone en *Miseria y esplendor de la traducción*, como hemos visto en el capítulo anterior:

> Nunca he visto un público atender mejor a orador alguno, que el que escuchó, sin entender lo que decía, la voz acompasada y limpia del filósofo español. La traducción –párrafo a párrafo– de Thorton Wilder fue excelente, obligando al auditorio casi a pensar en español. (Benítez, 2002: 406)

La traducción se convierte, entonces, en el vehículo que conduciría al filósofo español, traspasando las fronteras de su lengua española, hasta colocarlo, como hemos constatado, en un lugar privilegiado entre las figuras más importantes de la filosofía del siglo XX:

> Particularly after translations of *La rebelión de las masas (The Revolt of the Masses)* were published in the 1930s, Ortega progressively became an important writer outside Spain, one of those world figures, those interpretive voices of Western culture, who represent the high development of European thought in this century: Freud, Nietzsche, Henri Bergson, Unamuno, Bene-

21. En Ortega Spottorno, J., *Los Ortega*, Madrid: Taurus, 2002.

detto Croce, Paul Valéry, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Thomas Mann, Heidegger, Bertrand Russell and others. (Gray, 1989: 6)

4.5. Traducciones de *Miseria y esplendor de la traducción*

El ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* ha sido también objeto de diferentes traducciones que han posibilitado su divulgación. Pese a nuestra intención de elaborar un inventario exhaustivo de las traducciones de este ensayo,[22] nos gustaría disculparnos de antemano ante cualquier posible omisión. En la recopilación de estas traducciones nos hemos enfrentado a una enorme falta de sistematización, que se uniría a la inaccesibilidad de estas fuentes. La Fundación Ortega y Gasset de Madrid nos ha proporcionado amable y eficazmente todos los registros de traducciones de este ensayo de los que disponen, si bien, hemos sido igualmente prevenidos de la posibilidad de la existencia de otras versiones o ediciones de traducciones del ensayo de las cuales no se habría producido notificación a esta institución. No obstante, creemos nuestra búsqueda documental en este punto ha proporcionado un resultado ciertamente representativo de la evolución cronológica, geográfica y cultural de la divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción*.

Como ocurre con el conjunto de las obras de Ortega, la primera traducción de la que tenemos constancia es la versión alemana, *Glanz und Elend der Übersetzung*, en 1950. A partir de esta fecha, encontramos diferentes versiones de este ensayo realizadas por Gustav Kilpper[23] y, en 1976, por Katharina Reiß. Estas versiones, especialmente la traducción de Kilpper, han tenido numerosas ediciones, que han quedado incorporadas en el tomo IV de las diversas ediciones de las *Obras Completas* de Ortega en lengua alemana. Si, como comentábamos antes (véase 4.2), el pensamiento de Ortega suscita un especial interés en el mundo germánico, ahora constatamos que este interés también incluiría *Miseria y esplendor de la traducción*, a juzgar por la abun-

22. Aportamos las referencias de las traducciones y correspondientes ediciones de *Miseria y esplendor de la traducción* en el Anexo. Presentamos aquí nuestras disculpas, pues nos ha sido imposible completar algunas de estas referencias bibliográficas. En el caso de las traducciones de 1950 y 1963, reflejamos las referencias tal y como aparecen en la obra de Rukser (1971: 22, 27).

23. «[…] an enterprising German publisher, Kilpper […] "became excited to the point of enthusiam" at first reading Ortega's writings; he became Ortega's principal publisher, while E.R. Curtius and Helena Weyl introduced "the German" Ortega to the public at large. Ortega expressed gratitude to Kilpper with characteristic Spanish *exageración*: Without Kilpper, he said, he would have remained "an unknown philosophy professor in Madrid". This is hardly an accurate statement, considering his fame in South America alone» (Nyedermayer, 1973: 64-65).

dancia de ediciones de las traducciones del ensayo al alemán que encontramos. Podemos ya intuir –desarrollaremos esta cuestión en nuestro posterior análisis– que la influencia de *Miseria y esplendor de la traducción* en la traductología occidental, va a resultar especialmente relevante en los teóricos del ámbito germanófono o en aquellos pertenecientes a corrientes traductológicas de origen germánico.

Habremos de esperar, sin embargo, a 1983 para la traducción al inglés del ensayo, una versión realizada por Carl R. Shirley, a la cual, en 1992, se uniría la traducción de Elizabeth Gamble Miller, que cuenta a su vez con diferentes ediciones.

Otro de los aspectos reflejados en nuestra exposición anterior (véase 4.2), el «desconocimiento» que existía del pensamiento de Ortega en los países del entorno francófono, parece afectar también a la traducción de *Miseria y esplendor de la traducción*: la escasa difusión de la doctrina orteguiana en estos países parece continuar. Intuimos, por tanto, que escasa será también la repercusión de esta reflexión orteguiana sobre la traducción entre los teóricos pertenecientes al ámbito traductológico francófono. Solamente encontramos una versión francesa del ensayo, la traducción de Clara Foz, en 2004, una versión muy reciente que podría resultar indicativa de un despertar del interés por el pensamiento orteguiano.

Hallamos también traducciones de *Miseria y esplendor de la traducción* al italiano. La primera, en 1984, la realizan Amparo Lozano Maniero y Claudio Rocco, y, en 2001, aparece la traducción de Claudia Razza. Se trata, de nuevo, de traducciones relativamente recientes.

Asimismo, encontramos diversas versiones de *Miseria y esplendor de la traducción* a diferentes lenguas de países de Europa oriental, al ruso, búlgaro, húngaro y serbio, que aparecerían a partir de los años noventa.

4.6. *Miseria y esplendor de la traducción*: clásico en la reflexión traductológica

El atrayente título *Miseria y esplendor de la traducción*, ilustrativo, sin duda, de la comentada capacidad de Ortega de seducir al lector, declarada y pretendida por el propio filósofo,[24] se ha convertido, como hemos tenido opor-

24. «Este ensayo de aprendizaje intelectual había que hacerlo allí donde estaba el español: en la charla amistosa, en el periódico, en la conferencia. Era preciso atraerle hacia la exactitud de la idea con la gracia del giro. En España, para persuadir, era menester antes seducir» (Ortega, 1983, IV: 367).

tunidad de constatar a lo largo de esta investigación, en una suerte de cliché que los diferentes teóricos, tanto de nuestra tradición como aquellos pertenecientes a otras tradiciones traductológicas occidentales, parecen haber asimilado, quedando incorporado al desarrollo de sus reflexiones. Se trata, sobre todo, de trabajos relativamente recientes, los cuales constituyen, consideramos, otro medio de difusión del ensayo orteguiano. Hemos de tener en cuenta, por otra parte, y especialmente dentro del ámbito de nuestra tradición, lo que representa la figura de Ortega en el panorama intelectual de nuestro país, de manera que recurrir a las reflexiones o expresiones acuñadas por el filósofo podría ser interpretado, también, como un modo de conferir cierta solidez a la exposición en cuestión. En este sentido, Pascual afirma:

> […] [las referencias de Ortega] para adornar una opinión con el respaldo de combinaciones de palabras tales como «el hombre y su circunstancia», «la rebelión de las masas», etc., o para ornar con sus ideas más conocidas unas meditaciones triviales sobre la traducción o sobre la novela o sobre el debe ser de la universidad o sobre la forma como navegan nuestros sentimientos por el lago del corazón. […] dan por sentada su condición de clásico. Un clásico situado, sin embargo, en el lugar paradójico al que se relegan los mitos cuando se enfrían; y esto ocurre cuando las ideas que forman parte de ellos pierden el vigor y la fuerza, y lo que permanece es el valor social de los nombres. (Pascual, 1997: 57-58)

En esta afirmación encontramos dos aspectos de significativa relevancia para nuestro trabajo. Por un lado, hemos de ser conscientes a la hora de valorar la divulgación de la reflexión orteguiana sobre la traducción, del «peso» que la figura de Ortega posee en nuestro país y, como hemos visto (cf. 4.2), en Hispanoamérica e incluso, cabría añadir, en el entorno germánico; por otro lado, estas palabras de Pascual implican un efecto mitigador, de modo que la propia doctrina podría quedar «diluida» en el nombre, o quizá sería más acertado decir, renombre, de su autor:

> La condición que tiene la obra de don José Ortega y Gasset de servir de socorrido venero de citas a algunos osados oficiantes de nuestra cultura contemporánea, ha llevado algunas veces a ocultar el vigor y la creatividad que late en su pensamiento. (Pascual, 1997: 51)

Habremos de ser cautos, entonces, al abordar, en los capítulos siguientes, la influencia de Ortega, a través de su reflexión *Miseria y esplendor de la traducción*, en los autores del pensamiento traductológico occidental. Por el momento, sin embargo, nos limitaremos a recuperar aquí algunos ejemplos

–sin pretender, claro está, la exhaustividad, y ciñéndonos a un contexto traductológico o aquellos relacionados con la traducción–, en los cuales el título del ensayo orteguiano ha servido para presentar, ilustrar o desarrollar diferentes planteamientos provenientes de teóricos de la traducción tanto de nuestra tradición como de otras tradiciones occidentales.

Günther Haensch recurrirá en un par de ocasiones a la emblemática expresión orteguiana para dar título a sus reflexiones, las cuales, concretamente en estos casos, no versarán de manera explícita sobre la traducción. Así, en 1987 encontramos «Miseria y esplendor de la lexicografía hispanoamericana», y en 1996 «Misèria i esplendor dels diccionaris».

En 1991 hallamos un artículo de Beaugrande que lleva por título «Coincidence in Translation: Glory and Misery Again». La antagónica expresión orteguiana sirve a este autor como punto de partida para desarrollar su reflexión en torno a –valga la redundancia– la «miseria» y el «esplendor» de la coincidencia entre las diferentes lenguas y sus consecuencias para la traducción:

> To anticipate Ortega y Gasset's famous epigram on translation, coincidence entails both «glory and misery» in that it both facilitates and complicates systematic investigations of language. (Beaugrande, 1991: 19)

Un año más tarde, Hens Córdoba concluye su trabajo «La traducción de textos informáticos: nuevas dificultades, viejos problemas» aludiendo al título orteguiano:

> Desearíamos que estas reflexiones contribuyeran a desmontar los tradicionales prejuicios mantenidos con respecto al estatus inferior de la traducción técnica en comparación con otros tipos de traducción, como la literaria. Y que la escasez de traductores técnicos no surja de un rechazo a este tipo de traducción por considerar, invirtiendo la famosa frase de Ortega, que tiene «más miseria que esplendor». (Hens Córdoba, 1992: 84)

En 1994, encontramos «The Misery and Splendor of Teaching Translation», de Schulte. En este trabajo, el autor argumenta a favor de la inclusión de los talleres de traducción en los planes de estudios de lengua, literatura y humanidades. Pese a la dificultad que esto entraña, pues, considera el autor, habría que ocuparse, en primer lugar, de la formación específica de docentes para desempeñar esta labor, los talleres de traducción, en su opinión, contribuirían a reafirmar el arte de la lectura:

> [...] readers who approach a literary work through the translator's eye automatically place themselves inside a text and, in a sense, themselves become

> translators among words: these translators travel down powerful streams of words and cast their anchors at the confluence of other tributaries to enlarge the spectrum of possible associations from one word to the next. (Schulte, 1994: 2)

«The pleasures of teaching translation workshops by far overshadow the misery», concluye este autor, abogando por la consolidación de la traducción como una actividad académica aceptable y respetable.

En 1996, tropezamos de nuevo la expresión orteguiana, aunque, en este caso, Santoyo invierte los términos, para así acentuar, tal vez, el contraste: «Esplendor y miseria de la traducción». Esta expresión da título al segundo capítulo de su obra *El delito de traducir*, que se inicia con la siguiente reflexión:

> Muy poco se ha escrito aún, aparte del ensayo de Ortega, sobre las glorias y méritos de la traducción. Nadie ha detallado por extenso lo mucho que debemos a este oficio. [...] Y, sin embargo, la traducción tiene su historia de glorias y vanidades, su propio brillo y esplendor [...]. (Santoyo, 1996: 23-24)

En este capítulo, Santoyo efectúa un recorrido histórico por las principales aportaciones teóricas sobre la traducción, comentando los planteamientos, a su juicio, más destacados, entre los que se encuentran aquellos vertidos por Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*.

Esta expresión orteguiana habría alcanzado también la tradición italiana. En 2001, Manferlotti recurre al título del ensayo para, invirtiendo en este caso los términos, introducir su trabajo. «Splendore e miseria della teoria: Il caso della traduzione letteraria» es una reflexión destinada a analizar «quale ricaduta ha la riflessione teorica sull'attività del traduttore (letterario) più o meno professionista, individuabile come soggetto empirico operante nello spazio en el tiempo» (2001: 191), en un intento de poner de manifiesto la enorme separación existente entre la teoría y el entorno práctico de la traducción, en concreto la traducción literaria.

En 2004, de nuevo hallamos el atrayente título orteguiano. Aras utiliza esta expresión como título de su estudio «"Miseria y esplendor de la interpretación". En torno a los límites de la hermenéutica en Pieper y en Ortega». En ese mismo año, nos llama asimismo la atención el uso de esta expresión en la antología de García Garrosa y Lafarga, «Miseria y esplendor del trabajo del traductor» (2004: 54), como encabezamiento al epígrafe en el que los autores describen el panorama social, intelectual y profesional existente en el siglo XVIII en torno, en este caso, a la figura del traductor.

4.7. Recapitulación

El estudio sobre la divulgación de la reflexión orteguiana *Miseria y esplendor de la traducción* nos proporciona una base apropiada para poder «medir», y valorar la difusión del pensamiento de Ortega sobre la traducción en el panorama traductológico occidental, así como para observar la consideración que, a lo largo de la reciente historia de la traductología como disciplina, han proporcionado al ensayo los diferentes teóricos.

En primer lugar, de nuestra aproximación a la figura de Ortega en el contexto intelectual de Occidente, podemos extraer ya las pautas que van a configurar la difusión de *Miseria y esplendor de la traducción*. La dispar relevancia de la doctrina orteguiana entre el mundo germánico y los países francófonos se ve corroborada más adelante por el contraste entre el considerable volumen de traducciones del ensayo al alemán, frente a la escasez de versiones francesas –existe, como hemos visto, sólo una traducción del ensayo al francés, la cual data del 2004. Asimismo, si observamos las versiones del ensayo al inglés e italiano, podemos apreciar que, si bien no sería equiparable a la divulgación en el entorno germánico, la difusión de la reflexión orteguiana alcanza niveles considerables, y es además bastante reciente en el caso de las versiones italianas. Así, la divulgación de la doctrina orteguiana, en general, parece corresponderse con la difusión en el pensamiento traductológico occidental –al menos en un sentido geográfico–, de su reflexión en torno a la traducción.

Si nos ocupamos ahora de la recopilación, simplemente, de los resultados del análisis de las antologías de traducción, encontramos que de las trece antologías de ámbito general, ocho recogen el ensayo de Ortega; de ellas cinco reproducen íntegramente el texto de *Miseria y esplendor de la traducción*, mientras que las tres restantes efectúan una selección parcial del mismo. En consecuencia, el ensayo queda excluido por completo de la selección efectuada por los respectivos teóricos en cinco ocasiones. Sin embargo, estas exclusiones se justifican por motivos puramente cronológicos en tres ocasiones: la segunda antología de Nergaard, la antología de Robinson, y en el trabajo de Furlan. En las antologías de Lefevere y Weissbort y Eysteinsson, no hallamos ningún tipo de argumento justificativo para su exclusión, con lo que no podemos sino atribuirla al criterio personal del autor. En las antologías de ámbito español, paradójicamente como comentábamos, observamos que ninguna de las tres antologías de la traducción analizadas recogen el ensayo orteguiano No obstante, podemos hallar, como hemos reflejado, referencias explícitas al mismo –en la antología de Santoyo a fin de argumentar su omisión, y en la de Catelli y Gargatagli como ejemplo de una

de las escasas excepciones que escapa al desconocimiento de los teóricos europeos hacia nuestros autores. La antología de García Garrosa y Lafarga se ocupa, como apuntamos, del estudio de la tradición española en el siglo XVIII.

Para completar este análisis de resultados habríamos de volver a los criterios de selección proporcionados por los antólogos con el fin de indagar sobre las razones que motivaron la inclusión o exclusión del ensayo en las diversas antologías. La mayoría de los autores expone de forma clara en sus prólogos los criterios de selección aplicados en la colección de textos presentada. Si bien es cierto que existe cierta diversidad entre los diferentes criterios aplicados por los diferentes antólogos, sí podemos rescatar aquí aquéllos a los que con mayor frecuencia han recurrido los diferentes autores: el valor orientativo de los textos, su representatividad, su difusión –o en ocasiones la escasa difusión–, su importancia como guías de una doctrina, su influencia a lo largo de la historia, etc. Apreciamos también como, en otras ocasiones, estos criterios aparecen invertidos, es decir, la poca difusión o importancia histórica que un texto ha tenido, obedeciendo al propósito de otorgar un cierto grado de reconocimiento para con los textos y teóricos que, por lo general, han quedado olvidados, o en la sombra de la cultura occidental. Si establecemos ahora una relación entre los criterios de selección aplicados en la amplia mayoría de las antologías analizadas y la inclusión u omisión de *Miseria y esplendor de la traducción*, llegamos a la conclusión de que nos encontramos ante una reflexión teórica ciertamente representativa en la historia de la traducción la cual goza de una considerable difusión en este ámbito, a lo que cabría añadir que constituye una aportación valiosa como guía de una doctrina –el enfoque hermenéutico de la traducción (cf. 2.4 y 3.3.1)–, de gran valor orientativo e importancia histórica a lo largo del relativamente corto período de historia vivido por la traductología.

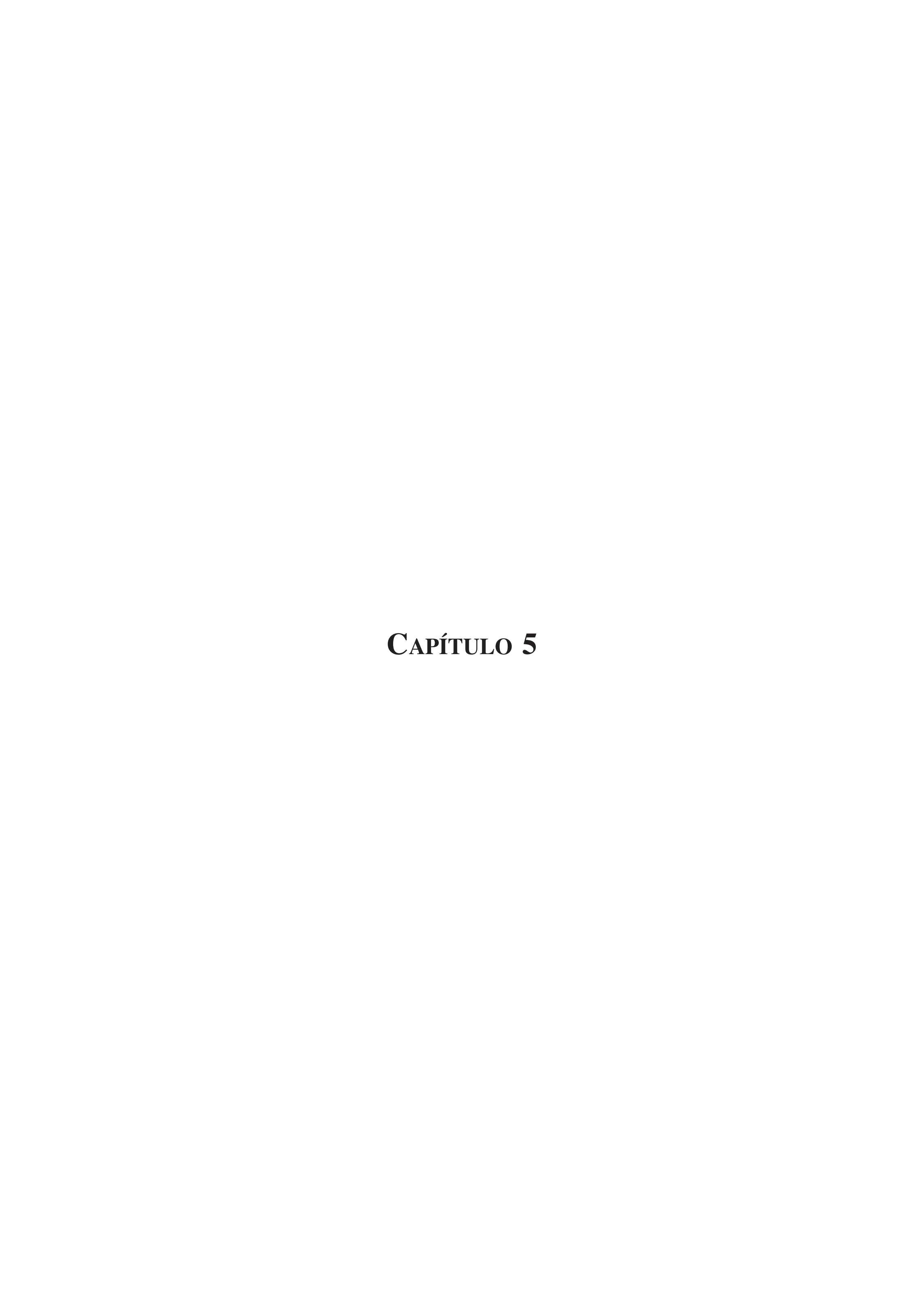
Si abordamos ahora la cuestión desde un punto de referencia diferente, el de las tradiciones en las que han surgido las diferentes antologías, hallamos dos aspectos dignos de comentar. En primer lugar hablaremos de la ausencia de nombres españoles en las antologías publicadas en el marco de otras tradiciones occidentales a la que hemos aludido en este capítulo. Como hemos señalado (véase 4.3.2), existe una falta de reconocimiento por parte de las demás tradiciones occidentales hacia nuestros teóricos, situación que hemos podido constatar en el estudio de las antologías de ámbito general. No obstante, también hemos podido constatar el hecho de que, en efecto, *Miseria y esplendor de la traducción* logra escapar de esta situación. El conjunto de antologías de ámbito general estudiadas comprende un variado abanico de tradiciones, alemana, francesa, inglesa, ita-

liana y española, en consecuencia, cabe deducir que la reflexión orteguiana sí ha sido considerada y valorada por los antólogos occidentales. En este sentido, hemos de añadir que, en numerosas ocasiones, el nombre de Ortega representa la única presencia de la tradición del ámbito del español, especialmente en el caso de los autores de los ámbitos germanófono y anglófono, sin ser éste el caso, como cabría esperar, de las antologías provenientes de la nuestra tradición, puesto que, como es lógico, cada antólogo selecciona fundamentalmente textos de su propia tradición. Paradójicamente, como decíamos, las antologías de ámbito del español, debido a razones de diversa índole en cada caso, no contribuyen a la divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción*; cabe además imaginar que, ante la posición privilegiada de este ensayo con relación a otras reflexiones contemporáneas, no sea considerada necesaria su divulgación dentro de un contexto destinado de forma exclusiva a la traductología en español. Un segundo aspecto digno de mención son los teóricos que figuran junto a Ortega y Gasset en las respectivas antologías. Con relación a esta cuestión observamos que se trata en la mayor parte de los casos de autores consagrados, considerados clásicos en el ámbito «universal» de la historia de la traducción, como por ejemplo Benjamin, Schleiermacher, Dryden, etc., con los que Ortega comparte protagonismo en las antologías. Así pues, cabría considerar que la reflexión orteguiana ocupa un lugar propio entre las figuras clásicas del pensamiento traductológico.

Por otra parte, como hemos podido constatar, el título del ensayo orteguiano es a su vez rescatado por diversos teóricos para encabezar o desarrollar sus propias reflexiones. Así, encontramos que a través de la sugerente expresión «Miseria y esplendor» acuñada por Ortega, van implícitamente difundiéndose los planteamientos de su autor. Si bien este tipo de difusión podría, como apuntaba Pascual (1997: 57-58), mitigar el efecto y la intensidad del pensamiento orteguiano, la existencia, relativamente reciente, de este cliché conlleva en sí misma una progresiva consolidación del ensayo como un clásico del pensamiento traductológico contemporáneo.

Para concluir, atendiendo a los resultados del análisis efectuado en este capítulo, consideramos el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* desempeña un papel importante dentro de la historia de la traducción, tanto en el ámbito del español como en las antologías de ámbito general, publicadas por autores españoles o pertenecientes a diferentes tradiciones occidentales. No obstante, somos conscientes de que esta visión resulta ciertamente limitada, pues nuestro análisis en este capítulo ha quedado reducido al género de las antologías de traducción. Hemos de profundizar en este estudio a fin de obtener una idea más precisa de la influencia de Ortega, si bien nos parece

interesante señalar, a modo de conclusión del capítulo, que la difusión del ensayo tanto en nuestra traductología como en las diferentes tradiciones occidentales resulta muy significativa, y creemos constituye un preludio de una notable presencia en los teóricos de la traducción, cuyo análisis será el objetivo de los siguientes capítulos.



CAPÍTULO 5

5. LA INFLUENCIA DE ORTEGA Y GASSET EN LA TRADUCTOLOGÍA DEL ÁMBITO DEL ESPAÑOL

5.1. Consideraciones previas

> La actualidad de la obra y el pensamiento de Ortega es un hecho indudable. […] Esta persistencia puede deberse en alguna parte al hecho de que la cantidad de la obra inédita hallada entre sus papeles fue muy grande. […] Pero es más cierto que la permanente actualidad del pensamiento de Ortega obedece a razones menos azarosas. ¿Por qué leemos a un autor? […] la respuesta es obvia, porque esperamos que nos ayude a resolver los problemas intelectuales que nos preocupan. […] Pues bien, Ortega es el pensador que ha meditado más profundamente en nuestra lengua acerca de los problemas de la vida del hombre del siglo XX. […] En rigor, un pensamiento es actual cuando dedicamos nuestro tiempo a su estudio, pero lo hacemos cuando ese pensamiento nos ayuda y orienta en nuestras efectivas dificultades. (Garagorri, 1982: 69-70)

El análisis sobre la divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción* revela ya que nos hallamos ante una reflexión sobre la traducción que cuenta con una considerable difusión en la tradición del ámbito del español y, además, constituye una de las escasas excepciones que se enfrenta con éxito a la falta de reconocimiento hacia nuestros autores por parte de las figuras pertenecientes a otras tradiciones occidentales. Cabría esperar, entendemos, que esta difusión se vea afianzada por un importante interés hacia el ensayo orteguiano por parte de los teóricos de la traducción.

Por el momento, nos ceñiremos al estudio del ámbito traductológico del español, emplazando el estudio de la influencia de Ortega en la traductolo-

gía occidental para el siguiente capítulo. A pesar de que la tradición traductológica del español quedaría, en rigor, englobada en la expresión «traductología occidental», hemos considerado oportuno, como comentábamos y argumentábamos en la «Introducción», abordar de manera independiente nuestra tradición traductológica. Así, partiendo de las consideraciones anteriores, nos proponemos ahora determinar y evaluar la influencia de *Miseria y esplendor de la traducción* en el marco de la traductología del ámbito del español. Hemos de señalar aquí, a modo de aclaración, que la utilización de la expresión «la traductología del ámbito del español» engloba, en términos generales, todas aquellas reflexiones que utilizan el español como lengua de expresión. Como mencionamos en la «Introducción», consideramos que cualquier publicación en español representa una contribución al desarrollo de la literatura traductológica de nuestra tradición.

Al abordar la cuestión de la influencia de *Miseria y esplendor de la traducción* en la traductología en español nos encontramos con la siguiente valoración de Santoyo:

> No reprocho al propio Ortega (no podría hacerlo) el eco en mi opinión excesivo que su ensayo ha tenido, sino que quizá a cierto papanatismo nacional. A este país siempre le ha complacido citar a Ortega: quedaba bien, daba «tono» a la intervención o al escrito; y en nuestro caso, curiosamente hasta contra la opinión del propio autor, que ya en fecha tan temprana como la de 1939 consideró que su ensayo «desmerecía» un tanto de los otros dos, *Misión del bibliotecario* y *Misión de la universidad*, que componían la terna integrante del volumen *El libro de las misiones*. […] Esta especie de autocrítica no parece haber sido tenida muy en cuenta en España, sobre todo cuando se advierte que pocas veces «primeras embestidas» como esta han tenido tanto eco. (Santoyo, 1999: 248)

Estas palabras reflejan de forma explícita la valoración personal de este autor respecto al eco que ha tenido el ensayo orteguiano en nuestro contexto traductológico. De momento, nos abstenemos de profundizar en las consideraciones personales o emitir juicio alguno sobre la valoración de este autor. Sin embargo, sí extraemos de las palabras anteriores que *Miseria y esplendor de la traducción* parece desempeñar un papel protagonista en la traductología del ámbito del español. De tal modo, según la valoración anterior de Santoyo, la reflexión orteguiana sobre la traducción representaría una de las obras de obligada referencia en nuestra literatura traductológica.

En esta misma línea de argumentación, ya en el año 2004, se situaría la reflexión de Pegenaute en su trabajo «La situación actual»:

> Si hoy en día la traducción constituye un campo de investigación sumamente pujante en España, la situación era muy diferente hace escasamente tres décadas. Tal y como se ocupa de poner de manifiesto Santoyo (2000), a comienzos de los setenta la traducción, tanto a nivel educativo como profesional, se encontraba en una situación deplorable: no había un solo centro donde se pudiera recibir una formación especializada, nuestra aportación al pensamiento sobre la traducción era ínfima (en las bibliografías internacionales sólo se apuntaba el habitual *Miseria y esplendor de la traducción*, de Ortega, que había sido escrito en 1937 y que, por otra parte, siempre ha estado sobrevalorado), no había una revista dedicada monográficamente a la traducción, [...]. (Pegenaute, 2004: 611)

Una vez más, al margen de valoraciones personales, constatamos el destacado papel que del ensayo, al menos en lo que respecta a la representación de la traductología de nuestra tradición en un contexto internacional. Ahora bien, para evaluar esta influencia, consideramos interesante y, en cualquier caso, esencial, rastrear la presencia de Ortega en los trabajos de los autores posteriores a fin de poder determinar, de manera objetiva y contrastada, el alcance de la aportación del filósofo a la traductología en español y valorar la vigencia de sus postulados.

Asimismo, debemos señalar que no es nuestra intención efectuar un estudio exhaustivo, pues esto no nos llevaría sino a la recopilación sistemática e inagotable de referencias al ensayo orteguiano. En este capítulo, nos proponemos ofrecer una visión lo más representativa y amplia posible de la presencia de la reflexión de Ortega sobre la traducción, *Miseria y esplendor de la traducción*, en nuestra traductología. No obstante, a pesar del enfoque general en lo que se refiere a la selección de las fuentes, sí concederemos un cierto protagonismo a aquellos trabajos centrados en el estudio de la historia de la traducción, ámbito en el que se enmarca este trabajo. Del mismo modo, hemos seleccionado un corpus en el que quedan recogidas las obras que consideramos desempeñan un papel destacado dentro de su contexto tanto cronológico como ideológico. Esta selección abarca desde la segunda mitad del siglo XX, momento en el que, como veíamos (cf. 1.2), se situaría el comienzo de la traductología como disciplina, hasta nuestros días.

En el análisis de las referencias a *Miseria y esplendor de la traducción*, distinguimos, como apuntábamos en la «Introducción», entre aquellas que simplemente mencionan a Ortega, quizá –como sugiere Santoyo– con el objetivo de «dar *tono*» al escrito; las obras que desarrollan o contienen un comentario crítico de las palabras de Ortega, convirtiéndolas en un punto importante para la cuestión abordada; y, finalmente, aquellas ci-

tas de Ortega en las que se critica o se lleva a cabo una valoración negativa de sus postulados en *Miseria y esplendor de la traducción*. Al mismo tiempo, trataremos de determinar cuáles son los fragmentos del ensayo que se citan con mayor frecuencia, y por tanto los que mayor repercusión han tenido; y nos ocuparemos, asimismo, de ofrecer posibles justificaciones desde la perspectiva de los paradigmas traductológicos de la época en la que se ubica la obra en la cual se integra la cita. Para ello, aplicaremos una aproximación cronológica de las fuentes estudiadas, a fin de poder observar, a su vez, la evolución experimentada en esta influencia, junto a una clasificación temática, aplicada, como decíamos, en el caso de las citas comentadas.

5.2. Ortega a la luz de la traductología en español: estudios sobre *Miseria y esplendor de la traducción*

Reunimos aquí seis trabajos centrados en el análisis de la reflexión de Ortega sobre la traducción contenida en *Miseria y esplendor de la traducción*. Si bien cada uno de ellos adopta un enfoque diferente, estos seis estudios pretenden analizar o comentar el pensamiento del filósofo en torno al fenómeno traductor, considerando a su vez la cuestión de la posterior influencia del ensayo en la traductología. Hemos de apuntar asimismo que se trata de trabajos relativamente recientes, desde los últimos años de la década de los noventa en el siglo XX, hasta los primeros años del siglo XXI. En principio, este dato podría inducir a calificar de reciente el interés suscitado por *Miseria y esplendor de la traducción*, sin embargo, como veremos a lo largo de este capítulo, la presencia de Ortega en los planteamientos de los teóricos de nuestra traducción se remonta a la década de los setenta. Recordemos también que, como señalábamos en el capítulo 1 (cf. 1.2), la constitución de la traductología, en tanto que disciplina autónoma y *sui generis*, no se produciría hasta a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Por orden cronológico, en 1998, encontramos «El legado de Ortega y Gasset a la teoría de la traducción en España», de Ortega Arjonilla. Este artículo contiene un estudio de la concepción orteguiana de la traducción y su aportación a la traductología, desde un enfoque eminentemente integrador. Ortega Arjonilla pone de relieve en este trabajo la necesidad, derivada de la propia naturaleza fragmentaria de la producción intelectual del filósofo (cf. 2.1 y 3.5), de adoptar un enfoque intertextual al abordar el análisis de *Miseria y esplendor de la traducción*. Así, considera, habríamos de adoptar una perspectiva global, tomando en consideración la totalidad de la reflexión or-

teguiana sobre el lenguaje, a fin de garantizar el completo entendimiento de la concepción del filósofo sobre la actividad traductora:

> [De la difícil sistematización de la doctrina orteguiana] De ahí que, en más de una ocasión, se viertan afirmaciones más o menos polémicas sobre Ortega a partir de tal o cual fragmento de su obra, sin buscar fundamentar dichas críticas en una visión más amplia que englobe lo expuesto en otros escritos. (Ortega Arjonilla, 1998: 102)

Este autor se propone abarcar un entorno más amplio que permita completar la visión reducida, a su juicio, resultante de la aplicación de una perspectiva ceñida, de manera exclusiva, al pensamiento contenido en *Miseria y esplendor de la traducción*, para de este modo valorar la concepción de la traducción del filósofo. Para ello, Ortega Arjonilla destaca, en primer lugar, «la vocación de escritor e intelectual comprometido de Ortega», la cual se caracterizaría por su afán de «europeizar España»:

> El análisis detallado de toda su obra nos permite constatar la vida pública desarrollada por Ortega desde la perspectiva del escritor comprometido: su presencia en periódicos, revistas, centros editoriales, etc.; la idea doctrinal de europeizar España y llevarla hasta «la altura de los tiempos», como se demuestra en algunas de sus obras más conocidas, *España Invertebrada y La rebelión de las masas*. (Ortega Arjonilla, 1998: 103)

Como apuntábamos anteriormente (cf. 3.1), según Ortega Arjonilla, este propósito de europeización de España motivaría el interés del filósofo por la traducción, herramienta clave en el desarrollo de este proceso; en consecuencia, su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, de acuerdo con Ortega Arjonilla, representaría un «intento de sistematizar el trabajo de traducción, dándole la seriedad y rigor que merece»; «sugerir al traductor que salga del ostracismo y de la timidez que lo caracterizan, desde su punto de vista»; «invitar a los escritores y filólogos al cultivo de la traducción»; y «considerar a la traducción como un género *sui generis*» (Ortega Arjonilla, 1998: 103).

En esta aludida perspectiva integradora, Ortega Arjonilla abunda asimismo en la concepción del lenguaje de Ortega, cuestión que reflejamos en el capítulo 2, respecto a la cual, formula la siguiente consideración:

> Se constata así ese difícil equilibrio que toda lengua mantiene entre lo que dice y lo que calla, entre lo explícito y lo sobreentendido o inentendido, y se justifica, de esta forma, que la traducción nunca pueda ser mera transposición de estructuras gramaticales, sino mucho más que esto. De tal forma que he-

> mos de aceptar que en la traducción, no sólo confluyen dos sistemas lingüísticos, sino dos sistemas socioculturales y dos formas de vida. (Ortega Arjonilla, 1998: 107)

Las palabras anteriores sintetizan la estrecha vinculación que existe entre *Miseria y esplendor de la traducción* y la concepción orteguiana del lenguaje, cuestión que abordamos en los capítulos 2 y 3.

En su estudio del ensayo, Ortega Arjonilla identifica en la concepción de la traducción del filósofo tres afirmaciones fundamentales, a saber, la existencia de distintas versiones posibles de un mismo texto; la polarización hacia la versión extranjerizante, «discutible» si nos situamos en otros campos de la práctica profesional de la traducción diferentes de la traducción literaria o filosófica; y la propuesta orteguiana de la traducción «fea».

Por último, se ocupa Ortega Arjonilla de la «vigencia del planteamiento de Ortega dentro de la traductología actual». En este punto el autor desarrolla las afirmaciones apuntadas anteriormente a las que adjunta, como recogíamos (véase 3.4), una clasificación de las aportaciones que, a su juicio, habrían de atribuirse a la reflexión orteguiana. Una aportación que resume con las siguientes palabras:

> No podemos pretender, a estas alturas, que *Miseria y esplendor de la traducción* se constituya en un manual de traductología. Sin embargo, su valor está en las interpretaciones que hace y en las soluciones que apunta en torno al mundo de la traducción, teniendo en cuenta que su perspectiva es especulativa, filosófica. (Ortega Arjonilla, 1998: 114)

Un año más tarde, en 1999, Santoyo nos proporciona otro estudio sobre el ensayo orteguiano, «En torno a Ortega y Gasset: Miseria y esplendor de la reflexión traductora».[25] En este trabajo, Santoyo adopta una actitud crítica hacia la reflexión del filósofo y su desmesurada, a su juicio, influencia posterior en la traductología. De acuerdo con esto, el autor manifiesta su propósito:

> [...] arrojar al menos una duda de sombra sobre la pretendida (y conocida) contribución de Ortega a la reflexión traductora y [...] explicar al tiempo por qué pienso lo que pienso sobre su ensayo *Miseria y esplendor de la traduc-*

25. Este trabajo fue presentado originalmente a modo de ponencia, en la Lección inaugural del curso académico 1994-1995, pronunciada el 26 de octubre de 1994, en la Facultad de Traducción e Interpretación de la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona; fue publicado con el mismo título en Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 1994.

> *ción*, que considero (y lo digo desde este momento inicial) que ha tenido mejor prensa de la que objetivamente se merece. (Santoyo, 1999: 237)

Santoyo menciona además a dos autores, Alsina y Vázquez Ayora, quienes compartirían, en mayor o menor grado, como veremos más adelante (cf. 5.5), su posición ante *Miseria y esplendor de la traducción*.

Para argumentar su posición, Santoyo efectúa, en primer lugar, un análisis de las circunstancias personales e intelectuales de Ortega en la época previa a la publicación de *Miseria y esplendor de la traducción* –en especial aquello que respecta a su relación con la actividad traductora, pues, apunta Santoyo, el filósofo «hasta el momento nunca se había interesado particularmente por los temas de traducción» (1999: 238). El autor recoge cartas del propio Ortega, escritas durante su estancia en Leipzig y Berlín, dirigidas tanto al periodista Navarro Ledesma, a quien el filósofo consulta la posibilidad de traducir con la intención de obtener, por medio de esta actividad, algunos ingresos suplementarios; y a su padre, a quien confiesa Ortega no manejar aún la lengua alemana con fluidez:

> Es decir, que hablando sólo «*con cierta decisión*», no entendiendo todavía del todo a los profesores, costándole «*mucho, mucho trabajo la lectura de los libros*» y andando, en definitiva «*regular nada más*» Ortega se atrevía ya a pensar en traducir textos alemanes al español. (Santoyo, 1999: 239)

Tras los comentarios acerca de la situación personal e intelectual del filósofo, Santoyo explica de manera detallada el proceso y las condiciones de publicación de *Miseria y esplendor de la traducción*, escrito, según señala y como ya hemos apuntado, como pago por la ayuda económica recibida desde Argentina durante su exilio. Desde entonces, este ensayo, comenta Santoyo, «se ha convertido en referencia obligada para cuantos en España y en Hispanoamérica han escrito sobre este tema» (1999: 241), repercusión que, añade, se haría extensible al contexto internacional:

> Lo cierto es que, con crítica o sin ellas, el eco nacional e internacional de *Miseria y esplendor de la traducción* ha sido considerable. Se ha traducido al menos cuatro veces al alemán [...] En 1992, Rainer Schulte y John Biguenet lo han incorporado en traducción inglesa de Elizabeth G. Miller, y junto a los textos de Nabokov, Benjamin, Jakobson, Valéry, etc. a su libro *Theories of Translation* […] No sólo eso, hasta bien avanzados los años ochenta, yo diría que hasta los mismos años noventa, Ortega ha sido *de facto* el único autor español mencionado, cuando se mencionaba alguno, en las bibliografías internacionales de nuestra disciplina […]. (Santoyo, 1999: 241-242)

Sin embargo, precisa Santoyo, los teóricos de la traducción más destacados no habrían tenido en cuenta el ensayo orteguiano, hecho que cabría atribuir, en su opinión, a la «condición menor, muy menor, del propio ensayo de Ortega» (1999: 242), del cual, como ya anticipábamos (cf. 3.3), afirma:

> En primer lugar, la mayor parte del ensayo no habla de traducción, sino de «otras cosas», por cierto muy en el estilo divagador orteguiano [...] Sólo en una tercera parte del ensayo (35%, 326 líneas) se alude a la traducción. [...] Como se ve, todo un variopinto catálogo de temas picoteados y apenas rozados de puntillas y a vuela pluma.
> En segundo lugar, y dejados de lado esos dos tercios divagadores que no vienen al caso, en el tercio restante Ortega casi nunca es Ortega: es Schleiermacher, y es Goethe, y es Humboldt, y es Rosenzweig. Eso sí: en ropaje, estilo y metáforas orteguianos. (Santoyo, 1999: 243)

Santoyo reflexiona también acerca de la postura categórica adoptada por Ortega al considerar los dos caminos de traducción propuestos por Schleiermacher. Recurre aquí a las palabras de Katharina Reiß, que utiliza para introducir su propio punto de vista:

> Esta teoría, como dice Katharina Reiß (1992: 26) «es absolutamente respetable para un determinado tipo de traducción filológica», pero al mismo tiempo es absolutamente reprobable para el 99.9% de las traducciones que se hacen en el mundo, literarias o no. Desde el punto de vista actual, el ideario traductor de Ortega no es sino una *boutade*. (Santoyo, 1999: 246)

Del mismo modo, Santoyo expresa su desacuerdo con la consideración de Ortega hacia la figura del traductor:

> Sin duda alguna, es un comentario sorprendente. Si atendemos a su opinión, apocados habrían sido Lutero, san Jerónimo, Unamuno y Quevedo, los cuatro bien notorios por su genio, notorios incluso por su mal genio, pero no desde luego por haber sido en modo alguno pusilánimes; apocados habrían sido también los dos Machado, Salvador de Madariaga, Julio Cortázar, fray Luis de León y Buero Vallejo, Juan Ramón Jiménez, el rey Alfredo de Inglaterra y Alfonso X el Sabio en España, Julio Cortázar, Octavio Paz y Agustín García Calvo..., por sólo citar un pequeño ramillete de personalidades «apocadas», todas ellas bien conocidas por sus traducciones. (Santoyo, 1999: 247)

No obstante, a pesar de las críticas expresadas, Santoyo recopila en este trabajo algunos de los fragmentos del ensayo orteguiano que, en su opinión, cabría considerar como «válidos y originales»:

> «El asunto de la traducción, a poco que lo persigamos, nos lleva hasta los arcanos más recónditos del maravilloso fenómeno que es el habla» (p. 109): reconozco que en este punto estoy completamente de acuerdo con Ortega. (Santoyo, 1999: 249)
> […]
> «Todo escritor debería no menospreciar la ocupación de traducir y complementar su obra personal con alguna versión de lo antiguo, medio o contemporáneo. Es preciso renovar el prestigio de esta labor y encarecerla como un trabajo intelectual de primer orden. Si se hiciese así, llegaría a convertirse el traducir en una disciplina *sui generis* que, cultivaba con continuidad, segregaría una técnica propia que aumentaría fabulosamente nuestra red de vías inteligentes» (p. 134). Frase esta última que, en mi opinión, ha resultado profética […]. (Santoyo, 1999: 249)

A modo de conclusión del estudio, este autor completa el análisis de la reflexión orteguiana desde su valoración de la evolución experimentada por la joven disciplina de la traductología:

> […] esa nueva disciplina ha ido aprendiendo por el camino muchas cosas que quizá en tiempos de Ortega aún no se conocían. Y entre otras muchas lecciones he aprendido que la traducción y los estudios de traducción admiten muy mal los dogmas y que cada «verdad revelada» ofrece cien excepciones y genera ríos de discrepancias como las que yo he mantenido hoy ante ustedes en torno a Ortega y Gasset. (Santoyo, 1999: 249)

Estas palabras contienen a su vez una justificación de las discrepancias que el autor manifiesta respecto de la reflexión de Ortega, que no habrían de entenderse, entonces, sino como consecuencia lógica del carácter antidogmático inherente, en su opinión, a la traducción, carácter que, como venimos observando en este trabajo, no sería posible atribuir a algunos de los postulados orteguianos contenidos en su reflexión *Miseria y esplendor de la traducción*.

Un año después, hallamos el artículo de Montezanti, «La justicia de Ortega» (2000). En este trabajo el autor pretende hacer frente al tratamiento injusto del cual, en su opinión, habría sido víctima *Miseria y esplendor de la traducción* en el contexto traductológico anglosajón:

> Este artículo pretende hacer justicia a un ensayo parcamente citado en el mundo anglosajón en el área de los estudios de traducción. Se trata de *Miseria y esplendor de la traducción*, de José Ortega y Gasset, publicado hace más de sesenta años. (Montezanti, 2000: 37)

Montezanti argumenta a favor del carácter pionero y anticipatorio de la reflexión orteguiana, la cual, sostiene, se habría adelantado a las reflexiones de McFarlane, Nabokov, Jakobson y Szondi. Además, puntualiza, esta precedencia no se limitaría a la mera consideración cronológica, sino que, afirma, cabría ser considerada también en un sentido «conceptual», ante las posiciones modernas denominadas de «extranjerización», «exogenización» o «exotización» (Montezanti, 2000: 37).

Montezanti afirma que Ortega, con su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, se habría convertido en precursor de Quine y Venuti. Así, en este trabajo, efectúa un recorrido a través de aquellos planteamientos orteguianos que, a su juicio, constituirían la base de las consideraciones posteriores de estos dos autores.

En primer lugar, aborda Montezanti, el paralelismo existente entre Ortega y Quine en torno a la cuestión de la intraducibilidad:

> […] cuando el ensayista considera la traducción como un afán utópico y la inscribe entre los emprendimientos irrealizables del hombre, prefigura la indeterminación radical de Quine. (Montezanti, 2000: 37)

En este sentido, continúa:

> Al indicar que la lengua no sólo pone dificultades a la expresión, sino que «estorba la recepción de otros», al insistir en la ingenuidad de Meillet, quien «como lingüista conoce sólo la lengua de los pueblos, pero no los pensamientos», la reticencia del bizarro expositor orteguiano adelanta lo que de modo más teórico postula Quine en *Palabra y objeto* y en *La relatividad ontológica* y otros ensayos. (Montezanti, 2000: 38)

Sin embargo, admite Montezanti, existen diferencias entre Ortega y Quine, pues el segundo «exalta la noción de la perpetua incertidumbre acerca de la corrección o error de una traducción» (2000: 38), mientras que el filósofo español, en su propósito de resaltar «las miserias» de la traducción para así realzar su posible «esplendor», adopta un enfoque en el cual puede entreverse «no sólo la traducibilidad, sino también entusiasmo y virtud en la tarea» (2000: 38), frente a la, en su opinión, «posición desesperanzada de Quine» (2000: 39).

Al mismo tiempo, los planteamientos orteguianos recogidos en *Miseria y esplendor de la traducción* se verían reflejados, según Montezanti, en *The Translator's Invisibility* de Venuti, donde la reflexión se articula en torno a las expresiones *domesticación-extranjerización*. Ahora bien, comenta Montezanti:

> Venuti ve la extranjerización en lo que puede llamarse la sociología de la traducción; Ortega la ve en la pedagogía. Lo que en Venuti es conmoción o perturbación de un orden social es en Ortega conmoción y perturbación de un orden personal, precario e indigente por carencia de confrontación con el otro. En Venuti podrían alterarse relaciones de poder, en Ortega se altera el horizonte cognoscitivo y estético del hombre. (Montezanti, 2000: 39-40)

Por consiguiente, interpreta Montezanti, si bien ambos autores argumentarían a favor de la extranjerización, hemos de reconocer la existencia de diferencias significativas entre sus respectivos planteamientos. Así, Ortega se afanaría por «discernir el sentido histórico y erróneo del hombre», mientras que Venuti proclamaría «una resistencia contra el etnocentrismo y el racismo» (Montezanti, 2000: 40).

Asimismo, Montezanti añade:

> Las razones estéticas que harían recomendable una traducción extranjerizante son rumbos divergentes para los dos tratadistas: […] Venuti no muestra interés en defender estéticamente las traducciones […], no se hace ilusiones en cuanto al placer de la lectura de estas traducciones. (Montezanti, 2000: 41)

En este punto, el propio Montezanti expresa su coincidencia con Venuti, reflejada en la siguiente valoración:

> […] la declaración del autor español en el sentido opuesto no deja de ser una manifestación de deseos […] una traducción escabrosa desalienta a la mayoría de los lectores y sólo encuentran complacencia en ella quienes, gracias a una preparación especial, pueden percibir los recursos infrecuentes de que se echa mano para producir la «exotización». (Montezanti, 2000: 41-42)

Otro aspecto señalado por Montezanti en este trabajo, como muestra del influjo orteguiano en las reflexiones de Venuti, es la defensa del filósofo de

la traducción opaca: la traducción que ha de ser leída como tal, y no como original. La concepción de Ortega de la traducción como «un camino hacia la obra», deriva en la afirmación de la existencia de distintas versiones de un mismo texto, aspecto que también aparecería recogido en Venuti, quien, considera Montezanti, coincidiría con el filósofo español, si bien proporciona un enfoque más técnico. Además, ambos autores –Ortega y Venuti– participarían de un interés común por otorgar prestigio a la labor del traductor:

> […] el estadounidense denuncia a lo largo de su libro el prejuicio de la invisibilidad del traductor: la presencia autoral es ilusoria en la traducción, por más que se siga viendo la traducción como producto derivado y falsificado. (Montezanti, 2000: 41)

Por último, Montezanti reflexiona sobre las dos cuestiones, en su opinión, «más paradójicas» (2000: 42) de *Miseria y esplendor de la traducción*, a saber, la elección de interlocutores franceses para el desarrollo de la reflexión, y el desdoblamiento del filósofo en diferentes personajes que se convierten en los expositores de su pensamiento:

> La primera cuestión halla respuesta en la frase que cierra el ensayo: «De todas las lenguas europeas, la que menos facilita la tarea de traducir es la francesa…». (Montezanti, 2000: 42)

Respecto de la segunda cuestión, Montezanti analiza las diferentes intervenciones de los distintos interlocutores que participan en el diálogo orteguiano:

> […] *grosso modo* dividido el ensayo, cuenta con dos exposiciones: la del (presuntamente) español, páginas 433-444, y la del francés, páginas 445-452. Es decir, corresponden unos dos tercios al español y un tercio al francés. Las relaciones entre ambos son cordiales, no carecen de ironía y hasta de humor. (Montezanti, 2000: 42)

Un carácter polifónico, o bifónico, que Montezanti atribuye a la dimensión exploradora del ensayo, y contribuye a crear una atmósfera similar a «un juego de espejos» (2000: 42), de manera que, concluye, «quienes citan al pensador español afirmando "Ortega dice", "Ortega sostiene", pueden ser víctimas de un espejismo» [26] (2000: 42).

---

26. Montezanti indica que esta última valoración corresponde a una observación sobre la traducción inglesa de *Miseria y esplendor de la traducción* realizada por Elizabeth Gamble Miller:

En el año 2002 encontramos otro estudio sobre la concepción del lenguaje y la traducción de Ortega. En esta ocasión, el filósofo comparte protagonismo con Unamuno. López Folgado escribe «Unamuno and Ortega's Ideas on Language and Translation»[27] un artículo que constituye un intento de abundar en el pensamiento de «dos destacados pensadores españoles cuyas ideas han ejercido un gran influjo sobre todo en la primera mitad del siglo XX» (2002: 43). Ahora bien, López Folgado precisa:

> No cabe atribuir, no obstante, sus reflexiones sobre la lengua y las lenguas a la originalidad de su pensamiento, sino a la asimilación de lecturas foráneas, en especial a la filología alemana decimonónica. A pesar de tal influencia, sus ideas representan una renovación en medio del erial de la cultura española de entonces en esa materia. Me parecen asimismo pertinentes sus reflexiones sobre el papel que desempeñó la traducción en la cultura occidental. (López Folgado, 2002: 43)

Este trabajo se abre con una introducción en la cual el autor comenta el giro experimentado por la lingüística durante el siglo XX, que podría sintetizarse en la siguiente reflexión:

> One of the major achievements in the 20th century linguistics is awareness of the relevance of asking «what is language?» rather than the more trite and superficial «What is a language?» [...] the answer to the former requires abstract arguments that go well beyond mere communication systems. (López Folgado, 2002: 43)

Tras la introducción, López Folgado analiza las ideas de «lengua» y «raza» en Unamuno y, para concluir su trabajo, se ocupa de la reflexión sobre la visión utópica de la traducción de Ortega:

> Extrapolating this [Ortega's utopian idea of translation and all human aims] metaphorically to the issue of language, it can be claimed that between two

---

«Donde el español dice: "Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua", Gamble Miller traduce "continual incursions". No imagino por qué elige "incursions", que en inglés, como en castellano, sugiere invasión. Omite, sin embargo, la traducción de "pequeñas". Una incursión podría ser "pequeña", al menos en este contexto, de modo que ese significado bélico de despojo o usurpación se suprimiría, para quedar en pie un sentido más tenue, que equivale a "paseo" o a "recorrido". Pero nada se equipara a la voz «erosión», mucho más gráfica y apropiada para lo que Ortega sostiene» (Montezanti, 2000: 42 n. 9.).

27. Nótese que, pese a tratarse de un trabajo en lengua inglesa, este estudio aparece incluido en una publicación española, *Hikma*, editada por la Universidad de Córdoba.

> given natural languages there is a never ending bridge where the other end can never be met. (López Folgado, 2002: 54)

De esta forma, continúa López Folgado, Ortega nos ofrece una de las aportaciones más intuitivas de la traducción. Asimismo, reflexiona sobre la defensa orteguiana de las traducciones «feas» de los clásicos grecorromanos:

> Only when we understand the true sense of Ortega's words in this well known essay are we able to find him right when he argues that translations of works from previous ages should be done with no consideration for beauty, but for the exotic and distant character of the work. (López Folgado, 2002: 55)

Sin embargo, este autor no duda en admitir que, probablemente, la mayoría de los lectores no agradecería e incluso se mostraría crítica ante las versiones extranjerizantes, a lo que, a modo de conclusión, añade:

> A method that today's pedagogic theorists would recommend is quite the opposite to Ortega's idea of good translation. Literary translators would accommodate to their reader's taste and attempt to follow the so called *dynamic equivalence* proposed by Nida and Taber. (López Folgado, 2002: 55)

En 2006 hallamos el trabajo de Fernández Sánchez y Sabio Pinilla, «*Miseria y esplendor de la traducción* de José Ortega y Gasset»[28] que se integra en la *Enciclopedia Virtual de Traducción en España* del Instituto Cervantes. Este estudio está destinado a la revisión del ensayo así como a su posterior repercusión.

Fernández Sánchez y Sabio Pinilla advierten en la introducción de este trabajo de la influencia del «prestigio y autoridad» del filósofo, considerado «figura máxima del pensamiento español», en la recepción de este ensayo. Estos autores, coincidiendo con Santoyo (1999), consideran que el ensayo constituye una obra «de referencia obligada» en el contexto traductológico del ámbito del español y, al mismo tiempo, Ortega, a través de esta reflexión, se habría convertido en «el único que podría salvarse de la legendaria ignorancia que han sufrido los autores españoles más allá de nuestras fronteras».

Debido tanto a la idiosincrasia de Ortega como a las circunstancias que rodearon esta reflexión, Fernández Sánchez y Sabio Pinilla (2006) observan la necesidad de adoptar una actitud prudente al abordar su análisis:

---

28. Pendiente de publicación en Red.

> Las circunstancias particulares en las que Ortega escribió esta reflexión sobre la traducción, exiliado en París a causa de la Guerra Civil, así como las características más genuinas de su figura como pensador [...] aconsejan acercarse a *Miseria y esplendor de la traducción* con cierta cautela. Asimismo, no escasean las opiniones encontradas que se han vertido en relación con los distintos aspectos del ensayo, por lo que se hace necesaria una actitud de prudencia. (Fernández Sánchez y Sabio Pinilla)

Esta prudencia, comentan Fernández y Sabio, podemos hallarla a su vez en el propio Ortega, quien, como hemos visto (cf. 3.1), nos prevenía, ya en 1939, del carácter incompleto de su reflexión. Este carácter incompleto, sin embargo, no sería exclusivo a *Miseria y esplendor de la traducción*, sino que representaría (véase 2.1) uno de los rasgos definitorios de la doctrina orteguiana, que conformaría, junto con otros elementos tales como «su liberalismo ilustrado, su personalidad polifacética, el extraordinario don de palabra y la admirable facilidad de escritura», su «personalísimo estilo». Estos elementos, sostienen los autores, provocarían la perplejidad en aquellos que hoy en día recurren al ensayo en busca de respuestas concretas:

> No puede ser este el punto de partida, entre otras cosas porque Ortega no habla de la traducción como traductor, sino como pensador e intelectual que se afana por dar a conocer «el verdadero problema que toda traducción plantea», por actualizar para los hombres de su tiempo «lo que puede y debe ser una traducción», entendiéndola dentro del modelo humanista y emancipador que tan buenos frutos ha dado en otras naciones como Alemania [...]. (Fernández Sánchez y Sabio Pinilla)

De esta forma, es tanto su formación en Alemania, en particular su familiaridad con el pensamiento de los románticos alemanes, continúan estos autores, como sus contactos con el ámbito de la traducción en tanto que «editor de libros traducidos» (véase 3.1 y 4.4), «lector de traducciones», y «autor traducido», lo que motivaría su reflexión en torno a esta actividad.

Fernández Sánchez y Sabio Pinilla elaboran un análisis descriptivo del ensayo en el que dejan entrever la complejidad de esta reflexión orteguiana. Así, consideran que la mencionada dimensión circunstancial característica de la obra de Ortega, quedaría patente en *Miseria y esplendor de la traducción*, manifiesta en el pesimismo derivado del contexto histórico europeo del momento que sacude al lector. Del mismo modo, cabría atribuir a este carácter circunstancial, continúan, la elección del escenario del Colegio de Francia como marco de su exposición:

> Los interrogantes acerca de la elección del Colegio de Francia, así como sobre la parte de realidad y ficción que hay en la propia composición de los personajes, nos hacen sospechar que tal vez el escenario elegido sea un concurso de circunstancias hábilmente aprovechado para dar a conocer tanto sus ideas sobre el lenguaje y la traducción como para poner en escena otras ideas relacionadas con las peculiaridades de la lengua francesa; o incluso sentimientos que, de otro modo, hubiesen sido inaceptables. (Fernández Sánchez y Sabio Pinilla)

De esta manera, declaran Fernández Sánchez y Sabio Pinilla, el personaje de Ortega, «que no finge ser otro sino él mismo», en su intención –propia de su condición de intelectual comprometido– de «cambiar la realidad, sin importarle ir contra corriente», emana una modernidad procedente del pensamiento filosófico alemán, que Ortega habría sabido «incorporar de manera tan inspirada en la expresión a nuestra lengua». Precisamente esta modernidad, observan los autores, habría resultado clave en la consideración del ensayo de Ortega en el contexto traductológico contemporáneo:

> La originalidad de Ortega sobre la traducción empieza en la asimilación que hace de las distinciones establecidas por Schleiermacher acerca de lo que constituye una auténtica traducción, sobre la mejor manera de traducir y, por encima de todo, en la identificación con la vertiente hermenéutica de la traducción como encuentro hacia el otro e instrumento de emancipación cultural. Nunca antes se habían expresado en español con tanta intensidad estas ideas. (Fernández Sánchez y Sabio Pinilla)

Por último, Fernández Sánchez y Sabio Pinilla subrayan el carácter operacional de la concepción orteguiana de la actividad traductora, la cual, requeriría «trabajo y dedicación, además de una preparación de escritor y de erudito». Asimismo, concluyen estos autores:

> […] la traducción no es ni puede ser una ciencia, no resuelve problemas concretos, sino que se entronca con los problemas absolutos del hombre. (Fernández Sánchez y Sabio Pinilla)

También en 2006, hallamos «Ortega y la traducción», de Carpintero Ortega.[29] En este trabajo, Carpintero Ortega subraya el carácter innovador y anticipatorio de *Miseria y esplendor de la traducción*:

29. Este artículo fue publicado originalmente en la revista *Kutadgu bilig felsefe-bilim arafltirmalari*, octubre, 2005, nº 8, pp. 85-92.

> Poca importancia tendrían los artículos de Ortega […] de no ser por una serie de intuiciones casi geniales muy avanzadas para su época, como el hecho de que prevea que la traducción llegaría a convertirse «en una disciplina sui generis que cultivada con continuidad segregaría una técnica propia», adelantándose así a los futuros estudios de traductología. (Carpinterio Ortega, 2006: 19)

Carpintero Ortega efectúa un análisis de la reflexión orteguiana sobre la traducción con el fin de descubrir «los caminos que conducen a Ortega de esa miseria del traducir a su esplendor futuro» (2006: 19). En su análisis, este autor establece paralelismos entre los planteamientos de Ortega y las ideas posteriores expuestas por autores como Derrida, Austin y Searle o Even-Zohar, lo cual le lleva a reiterar el carácter innovador del ensayo orteguiano. Además, este trabajo contiene una completa revisión del recorrido efectuado por Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*, en el que se concede especial relevancia a las ideas del filósofo acerca del lenguaje:

> […] la lengua era en sí misma una interpretación del mundo y las diferencias características de la realidad en cada lugar provocaron una gran diversidad de ellas, aunque la realidad en sí fuera la misma para todos los seres humanos. Por el contrario, ahora usamos la lengua de manera metafórica, para nosotros no es ya una manera de interpretar el mundo. Pero no sólo eso, además es imposible decirlo todo, expresarlo todo, por lo que la comunicación verbal se basa, en gran parte, en sobreentendidos. (Carpintero Ortega, 2006: 21)

De acuerdo con las palabras anteriores, sostiene Carpintero Ortega, la visión orteguiana de la traducción implicaría que la traducción es posible, porque:

> *a*) la realidad es la misma para todos los hombres; *b*) la diversidad de lenguas no implica diferencias absolutas en la manera de ver el mundo; *c*) la traducción debe expresar con la lengua de llegada lo que se sobreentiende en la lengua de partida y, por lo tanto, permite una comprensión de lo que se intenta expresar en la lengua original lo más cercana posible a la visión del mundo del original. (Carpintero Ortega, 2006: 21)

Del mismo modo, este autor interpreta la propuesta de traducción extranjerizante, de traducciones «feas» contenida en *Miseria y esplendor de la traducción*:

> Al contrario que en otros momentos de la Historia (por ejemplo, en el Renacimiento), el hombre actual no necesita a los clásicos para entender el mun-

> do, sino que para nosotros sólo pueden ser un modelo de error porque las realidades históricas nunca son, por definición, definitivas. [...] que sean traducciones que renuncien a la belleza a favor de la claridad con un amplio aparato de notas, porque no nos interesa adaptarlos a nuestra realidad histórica (como ocurría antes) sino entenderlos en la suya propia. (Carpintero Ortega, 2006: 22)

Por último, Carpintero Ortega valora la aportación más interesante del ensayo orteguiano para el traductor actual, a saber, la exhortación de Ortega para elevar el prestigio de la traducción y considerarla «como un trabajo intelectual de primer orden». Y, si bien ésta sería la mayor aportación del ensayo, este autor concluye su trabajo con una interpretación global de la concepción de Ortega de la traducción:

> No exageraríamos demasiado si afirmáramos que la traducción, como forma de compartir el conocimiento de unas culturas con otras, es una muestra de ese amor al conocimiento al que tanto aspiraba el filósofo español. (Carpintero Ortega, 2006: 23)

5.3. Citas breves

Incluiremos en este epígrafe aquellas obras de la traductología del ámbito del español que citan a Ortega, pero que se limitan prácticamente a mencionar su nombre o el título de su ensayo, sin efectuar ningún tipo de valoración crítica o comentario al respecto. En términos generales, adelantaremos que son muchas las obras que quedarían comprendidas bajo este epígrafe, pues gran parte de los manuales y tratados de traducción o traductología estudiados hacen algún tipo de mención al ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, ya sea incluida en el cuerpo del texto, a modo de nota a pie de página o como una de las entradas de la bibliografía.

Por otra parte, al emprender este análisis no podemos sino recordar los comentarios de Pascual (cf. 4.6) y Santoyo (cf. 5.1) sobre la función desempeñada por el filósofo español, en tanto que figura intelectual, a la cual recurrirían los diferentes autores, a fin de conferir una nota de rigor a sus exposiciones. Esto, entendía Pascual, iría en detrimento de una comprensión y valoración plenas de la doctrina orteguiana. Hemos de ser conscientes, entonces, de que nuestro estudio en este epígrafe podría conducir a la revelación de algunas muestras de este papel de «figura intelectual nacional» representado por Ortega, tanto en nuestro país como en Hispanoamérica.

En primer lugar, como ya hemos podido observar en el capítulo precedente (véase 4.3.5), son numerosos los comentarios acerca de la ausencia de autores españoles en las obras de la traductología europea, comentarios que advierten también de la excepción representada en esta cuestión por la reflexión de Ortega:

> La tradición crítica europea se detuvo en los Pirineos, lo que también resulta cierto a la inversa: el pensamiento español e hispanoamericano en nada ha influido sobre las incipientes teorías continentales de los últimos cinco siglos. Sin influjos del exterior, tampoco él ha transmitido influencias de ningún tipo. Nuestros autores, buenos y malos, no han sido nunca citados en este campo por otros europeos. De aquí que la presencia de nombres españoles en obras como la de Louis Kelly (*The True Interpreter*, 1979) sea, a efectos prácticos, ridícula. El único que podría salvarse de esta ignorancia sería Ortega y Gasset, y ello, como es obvio, sólo a partir de 1937. (Rabadán, 1991: 13)

Y, unos años más tarde, como ya recogíamos, apuntan las autoras Catelli y Gargatagli:

> Por ejemplo, George Steiner, autor de *Después de Babel*, uno de los libros más citados sobre traducción, no nombra a ningún escritor español posterior al siglo XVII ni se incluye este país (con excepción de Ortega y Gasset) en las referencias bibliográficas. (Catelli y Gargatagli, 1998: 16)

Si bien estos comentarios no aportan valoración alguna sobre el ensayo de Ortega, sí que nos inducirían a pensar que, sin entrar en la identificación de las posibles causas, nos hallamos ante una de las obras de la traductología del ámbito del español que mayor impacto ha tenido fuera de nuestras fronteras. Esta pincelada sobre la influencia de Ortega más allá de nuestra tradición, que estudiamos a nivel general en el capítulo anterior (cf. 4.2), queda a su vez materializada, como ya veíamos (véase 4.5), en las numerosas traducciones del ensayo a diversas lenguas.

El comentario anterior sobre las traducciones de *Miseria y esplendor de la traducción*, nos lleva ahora a señalar, permitiéndonos un pequeño inciso, el papel desempeñado por éstas en cuanto objeto de estudio. García Yebra recurre, en repetidas ocasiones, a diferentes pasajes de las traducciones al alemán del ensayo orteguiano para ilustrar errores comunes en la traducción. Podemos, pues, considerar que las traducciones de *Miseria y esplendor de la traducción*, además de su función clave en la divulgación de esta reflexión, no han pasado inadvertidas entre nuestros autores, al haberse con-

vertido a su vez en objeto de estudio, lo cual les conferiría, por tanto, una función didáctica:

> En español, muchos adjetivos sustantivados tienen como neutros un significado abstracto, de cualidad, o bien se aplican a todo lo que posee la cualidad significada por el adjetivo; [...] La falta de atención a este cambio de significado puede dar lugar a errores graves de comprensión. En una traducción alemana del ensayo de Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción* se produjo uno de estos errores. El texto español dice: «De aquí que cada pueblo cortase el volátil del mundo de modo diferente, hiciese una obra cisoria distinta». En la traducción alemana se lee: «Daher trennte jedes Volk das Flüchtige der Welt auf verschiedene Weise und nahm verschiedene Einschinitte vor». Evidentemente, el traductor confundió el género de volátil. En el texto de Ortega es masculino; tiene significado equivalente a «ave», por lo cual el verbo cortar equivale al técnico trinchar (obra cisoria). El traductor entendió volátil como neutro, «lo volátil», que se aplica a lo que se volatiliza, e.d., a los cuerpos sólidos o líquidos que se convierten en gases, a las sustancias que se evaporan fácilmente. Sobre estas sustancias no cabe practicar el arte cisoria. (García Yebra, 1982: 115-116)

Otro aspecto importante que tendría cabida en este epígrafe es la representatividad histórica alcanzada por el ensayo orteguiano. No en vano, *Miseria y esplendor de la traducción* aparece como una obra de obligada mención a la hora de establecer una división en períodos de la historia de la traducción. En estos casos, observamos que la mayoría de los autores del ámbito del español estudiados, si bien sigue las clasificaciones en períodos planteadas por otros teóricos –Steiner (1992: 248-250) o Nida (1976: 47-91)–, incorpora explícitamente a estas clasificaciones el ensayo de Ortega, como demuestran las exposiciones de autores como Sánchez Trigo (2002) o Rabadán (1991):

> El período de teorización que en el resto de Europa comienza con Tytler (1791) y Schleiermacher (1813), se inicia también entre nosotros con considerable retraso. En mi opinión, su puerta se abre en las naciones de habla hispana con el prólogo que el escritor colombiano Miguel Antonio Caro redactó en 1888 para sus Traducciones poéticas; pero el abandono completo del corsé textual que propicia la reflexión empírica no se produce de modo definitivo hasta bien entrado el siglo XX, con Arturo Costa en 1922, Mariano de Vedia en 1934 y Ortega y Gasset en 1937. (Rabadán, 1991: 12-13)

Más adelante en la misma obra:

> Con la conferencia de Schleiermacher (1813) *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* entramos en la segunda etapa de reflexión, cuyos rasgos más sobresalientes son la aproximación hermenéutica y la teorización. […] Plumas de reconocido prestigio en otros campos como Goethe, Schopenhauer, Valéry, Pound o el propio Ortega y Gasset son las figuras destacadas de esta «etapa filosófica» que finaliza con la obra de Larbaud *Sous l'invocation de Saint Jêrome* (1946). (Rabadán, 1991: 26)

Dos años más tarde, en Sánchez Trigo (2002):

> Varios han sido los intentos de sistematización de los diferentes planteamientos teóricos desde los que se ha abordado el análisis de la traducción. Nida (1976: 47-81), en función de las cuestiones a las que se les prestó mayor atención en diferentes épocas propone la siguiente clasificación:
> 1) Teorías filológicas: se centran en textos concretos, especialmente los literarios. Estas teorías fueron las predominantes hasta las vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Las obras de Ortega y Gasset y de Valéry Larbaud se inscribirían, por ejemplo, en este primer grupo […]. (Sánchez Trigo, 2002: 69)

Otros autores, como es el caso de Ruiz Casanova (2000) (cf. 1.3.2) y Hurtado Albir (2001), van a establecer su propia clasificación de la historia de la traducción; no obstante, el nombre de Ortega sigue apareciendo como obligada cita ilustrativa del correspondiente período:

> Después de la desidia de fines del siglo XIX, a comienzos del siglo XX vuelve a animarse la reflexión en torno a la traducción. […] Varios autores formulan su opinión sobre la traducción partiendo de esta concepción filosófica del lenguaje, en la que no se considera la función utilitaria de la traducción, sino su condición de proyección hacia el lenguaje universal; de esta manera, las pautas para traducir que se proponen son de tipo literalista. Varios son los autores que se manifiestan en este sentido (Fulda, Rosenzweig, Broch), siendo los más representativos Benjamin y Ortega y Gasset. (Hurtado Albir, 2001: 119)

El hecho de encontrar repetidamente el nombre de Ortega como figura destacada en las diversas clasificaciones establecidas para la división de la historia de la traducción nos conduce, casi de forma espontánea, a expresar las siguientes consideraciones:

a) *Miseria y esplendor de la traducción* es una obra representativa de su tiempo, una obra que reúne las principales características de su contexto histórico.

b) *Miseria y esplendor de la traducción* es uno de los trabajos más importantes y conocidos de la traductología española de la primera mitad del siglo XX.

Hemos de tener en cuenta, asimismo, aquellas citas de Ortega en las cuales los diferentes autores emplean conceptos orteguianos, tal y como fueron interpretados por el autor en *Miseria y esplendor de la traducción*, sin adjuntar ningún tipo de explicación suplementaria, para el desarrollo de sus reflexiones. De este modo, Ortega Arjonilla (1996), como comentamos anteriormente (véase 2.3), realiza un amplio análisis del ensayo de Ortega desde un enfoque puramente hermenéutico, en el cual, en repetidas ocasiones, parte en su reflexión de conceptos reflejados en *Miseria y esplendor de la traducción*. Así procedía este autor al tratar la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de la traducción:

> Desde una perspectiva filosófica se ha abordado el problema de la traducción atendiendo, entre otras, a dos preocupaciones fundamentales: la posibilidad o imposibilidad de la traducción en determinados supuestos y la determinación o indeterminación de la traducción. En cuanto a la primera preocupación sobre la posibilidad o imposibilidad de la traducción, nosotros recurrimos a la posición de Ortega (1980) que, transcrita a una concepción traductológica, podrá verse expresada en estos términos: La traducción tiene límites (miseria del traductor) pero es posible (esplendor de la traducción). (Ortega Arjonilla, 1996: 88-89)

Este autor comparte el planteamiento orteguiano, que se situaría al origen de su pensamiento, para ser reformulado en el marco de una «concepción traductológica». No se trata, como decíamos, de un caso aislado. De hecho, en el capítulo anterior hemos podido constatar (véase 4.6), cómo el célebre título del ensayo ha quedado constituido en sí mismo en una expresión utilizada de forma recurrente por los diferentes teóricos de la traducción para ilustrar la existencia de relaciones de antagonismo entre los conceptos expuestos:

Cuando hace unos años se celebró en Soria el I Congreso de Traducción bajo el lema de «La traducción de lo inefable», el debate generado en torno a él daba cuenta de uno de los principales problemas –si no el mayor– con el que se enfrenta la propia teoría de la traducción: el de la traducción de lo «intraducible», de lo «inexpresable». El lema de la convocatoria, decimos, daba cuenta desde un modo implícito, que, a pesar del lastre del propio término, «inefable», no dejaba de considerarse la posibilidad real de la «traducción». Es ésta la realidad de la traducción literaria, la que mejor expresa

su penuria y su grandeza, su «esplendor» y su «miseria», recordando a Ortega (Bueno García, 1998: 9).

En la cita anterior observamos cómo se utilizan los términos orteguianos «miseria» y «esplendor», aplicados, en este caso, a la naturaleza de la traducción literaria. Del mismo modo, en las siguientes palabras vemos cómo García López, en *Cuestiones de traducción: hacia una teoría particular de la traducción de textos literarios* (2000), emplea el concepto del «acto de habla» expuesto en *Miseria y esplendor de la traducción*, concepto que, tal como la autora apunta, se ha mantenido hasta la actualidad:

> Como actividad [la traducción], participa de las cualidades de todo acto humano, especialmente en lo concerniente a la intencionalidad de los efectos que el emisor desea producir en el receptor, y en los saberes comunes que se activan, explícita o implícitamente, en una situación comunicativa dada, aspectos de los que nos ocupamos en el capítulo anterior, al que remitimos. Su carácter de formulación de un acto de habla, tal y como éste se entiende desde Ortega y Habermas hasta la actualidad, explica la «pretensión» de comunicación que implica por parte del emisor [...]. (García López, 2000: 75)

En 2004, Moya, en *La selva de la traducción*, incorpora el concepto orteguiano «texto rebelde» a su análisis sobre la teoría lingüística de la traducción:

> El problema de la «domesticación», técnica de los comparativistas, es que la cultura receptora de la traducción se perdería esa rebeldía textual de la que hablaba Ortega en 1937 (1996: 172), la «otredad» del texto extranjero y aquello que de intercultural encierra el concepto de la traducción. (Moya, 2004: 25)

La definición orteguiana del personaje del traductor constituye otro aspecto presente en las reflexiones de nuestros teóricos. En 1999, Irigoyen vendría a situarse en la misma línea de argumentación del filósofo:

> Y, siguiendo por esta vía de la modestia, el traductor, de quien, en su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, ya dijo Ortega y Gasset que suele ser un individuo tímido, que no se decide a hablar con voz propia y por eso la toma prestada de otro, el traductor, digo, es, en el terreno literario, el equivalente de una empleada de hogar. (Irigoyen, 1999)

En el año 2001, Escobar parte de la consideración orteguiana del traductor, unida a exposiciones de similar orientación de Borges o Tournier, para desarrollar su reivindicación personal encaminada hacia la consideración de la traducción como actividad independiente:

> Borges, que tradujo muchísimo, definió la traducción como «la más abnegada y la menos pretenciosa de las tareas literarias», y el escritor francés Michel Tournier, también traductor, la consideraba un «ejercicio de virtud literaria». Es evidente que ambos, sin menoscabo de su evidente utilidad, la tenían por actividad humilde y recatada a la que conviene cierto apocamiento. No les faltaba razón, como tampoco a Ortega cuando la calificó de actividad subalterna. Abnegada o no, es cierto que se trata de una labor subordinada, pues depende de un texto ajeno, pero también es una labor de creación y como tal un acto de soberana independencia, es decir, una opción. (Escobar, 2001)

En «La lucha contra el reverso del tapiz (de la no imposibilidad de la traducción de poesía)» (2000), Cabré, por su parte, en lo que constituye de nuevo un intento, como ya hiciera Ortega, por conferir prestigio a la traducción, rescata la invitación orteguiana a los literatos a la práctica de la traducción, y la dirige, en este caso, a los poetas:

> En consecuencia, si eres un poeta sincero y sientes la «llamada» de la traducción –a través de un determinado autor, de una determinada traducción– no la deseches como un modo de completar tu obra (Ortega y Gasset), contémplala como una vertiente más de tu creación, como es por ejemplo mi caso, y haz que tu obra no se entienda sin tus traducciones, como le sucede a Hördelin. Y si resulta que eres mejor traductor que poeta, bienvenido seas; necesitamos renovar el prestigio de esta tarea y convertirla en un trabajo intelectual de primer orden (de nuevo Ortega). (Cabré, 2000: 47)

Por último, son muy numerosas las referencias a Ortega como representante de la postura extranjerizante de la traducción, de modo que podemos considerar que el filósofo se habría convertido en el máximo representante de esta opción de traducción en nuestra tradición. Como ejemplo de ello, rescatamos las siguientes citas, las cuales ilustran, además, la presencia continuada de la concepción orteguiana a lo largo de la evolución de la traductología. En 1987, en «Garcilaso y Boscán en la historia de la traductología española», Torre comenta:

> Frente a quienes, como Ortega y Gasset, pensaban que habría que conservar el exotismo del estilo extranjero, llevando al lector al lenguaje del autor, la mayor parte de los tratadistas opina hoy que, por el contrario hay que traer al autor al lenguaje del lector. (Torre, 1987: 151)

En el año 2005, la proposición orteguiana de traducción continúa siendo recogida por nuestros teóricos. Así, Campos Plaza y Ortega Arjonilla, en *Panorama de lingüística y traductología*, señalan:

> Según Ortega, la traducción, para no ser una mera imitación o paráfrasis, debe «arrancar al lector de sus hábitos lingüísticos, obligándole a moverse dentro de los del autor», defendiendo una literalidad que puede llegar casi «al extremo de lo inteligible». (Campos Plaza y Ortega Arjonilla, 2005: 284)

5.4. Citas comentadas

En este epígrafe recopilamos y analizamos aquellas citas que convierten los postulados de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* en objeto de valoraciones o comentarios. Las reflexiones orteguianas se constituyen, entonces, en aportaciones que quedan incorporadas a los planteamientos de los teóricos de nuestra tradición. En un intento de sistematización, lo cual se nos antoja de primordial importancia dada la enorme variedad y presencia de referencias, establecemos una clasificación temática. Esta clasificación, no responde, entonces, a ningún otro fin sino al de facilitar la aproximación a la, como veremos a continuación, amplia vigencia alcanzada por los postulados de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* en el contexto traductológico del español.

5.4.1. Ortega: figura de la extranjerización

Para comenzar, y a modo de continuación de la exposición realizada en el epígrafe anterior, nos ocupamos de algunos ejemplos en los que Ortega se convierte en el representante por excelencia de la primera de las dos opciones de traducción propuestas por Schleiermacher (1813), a saber, la opción extranjerizante.

La primera cita comentada de Ortega que encontramos es la de Vázquez Ayora, quien, en su obra *Introducción a la traductología* (1977) recoge la figura de Ortega para personalizar una de las dos corrientes tradicionales para la práctica de la actividad traductora:

> Hay dos corrientes que todavía se prestan a controversia. Por una parte, había quienes pensaban, como Ortega y Gasset, que había que conservar todo el exotismo de un estilo extranjero hasta los límites en lo que pueda soportar la corrección de la lengua a la que se traduce. Por otra parte, hay quienes sostienen, y a estos pertenecen todos los modernos, que la traducción debe dirigirse definitivamente a la norma de la lengua receptora. (Vázquez Ayora, 1977: 215)

Con estas palabras, Vázquez Ayora introduce la figura de Ortega para ilustrar la tendencia extranjerizante de la traducción, lo cual, entiende, situaría al filósofo en el lado opuesto a las tendencias traductológicas modernas.

La consideración de Ortega como el principal representante de este camino de traducción resulta muy habitual en las obras traductológicas del ámbito del español. En sus trabajos *Teoría y práctica de la traducción* (1982), y *En torno a la traducción* (1983), García Yebra contempla la postura de Ortega; así, escribe:

> Ortega, queriendo seguir al teórico alemán, va más lejos que éste. Según Ortega, al seguir el camino opuesto, el que deja tranquilo al lector de la traducción y hace que el autor del original salga a su encuentro, «traducimos en un sentido impropio de la palabra: hacemos, en rigor, una imitación o una paráfrasis del texto original. Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción. Hasta ahora –concluye– casi no se han hecho más que pseudotraducciones». (García Yebra, 1982: 40)

También Meregalli, en su artículo «Sobre la traducción» (1982), refleja la propuesta orteguiana, una elección que considera evidente y derivada del espíritu del romanticismo alemán del que Ortega es heredero:

> Ortega recuerda el conocido dilema schleiermacheriano de la traducción: según Schleiermacher, «o se trae el autor al lenguaje del lector o se lleva el lector al lenguaje del autor». Ante el dilema, Ortega hace una elección: «procuremos salir de nuestra lengua a las ajenas y no al revés, que es lo que suele hacerse». Que escoja esta forma no sorprende. Es evidente que, si privilegiar la exigencia de comunicar lo diferente, lo que Herder llamaba «las voces de los pueblos», en sus canciones, pero, en general, en su lengua. Es el espíritu pluralista del romanticismo de que somos herederos, a menudo sin saberlo, y que, entre otras cosas, ha creado el ideal de traducción que, también sin saberlo, tenemos. (Meregalli, 1982: 77-78)

Unos años más tarde, Rutherford, en su artículo «Teoría y práctica de la traducción literaria: *La Regenta* al inglés» (1989), comenta también la argumentación del filósofo español:

> Ortega, siguiendo principios establecidos por Schleiermacher, recalcó la importancia de la disimilitud y la extrañeza. Según Ortega (448), el traductor debe llevar, o tal vez más bien arrastrar, al lector hacia el autor y su lengua:

> la lectura de una traducción viene a ser como un viaje al extranjero. (Rutherford, 1989: 162)

Ahora bien, dentro de la postura extranjerizante, como vemos personalizada comúnmente en la figura de Ortega, Hurtado Albir, en «¿Libertad o sevidumbre? Traducir el sentido, ésa es la cuestión» (1991), distingue entre los diferentes grados de literalidad que se verían implicados en la defensa de esta opción de traducción por parte de diferentes autores, entre ellos, Ortega:

> No es lo mismo el literalismo de fray Luis de León cuando declara que si fuera posible hay que contar las palabras para dar otras tantas y no más, que el de Ortega y Gasset al proponer «llevar al extremo de lo inteligible las posibilidades de la lengua de llegada» para que transparezca en ella la lengua de partida, o el de Leconte de Lisle cuando clama por una exactitud del «sentido» y de la «literalidad», pero se está refiriendo a respetar la vida y costumbres de la Antigüedad. (Hurtado Albir, 1991: 264)

García Yebra vuelve recoger la posición de Ortega en *Traducción: historia y teoría* (1994), al comentar las posturas, a su juicio, enfrentadas, alcanzadas en esta cuestión: los teóricos, por un lado, y los traductores, por otro:

> Los teóricos de la traducción que han ejercido la contemplación pura, sin descender a la práctica del arte de traducir, han llegado a conclusiones semejantes a las de Schleiermacher y Ortega. Pero los traductores, especialmente los de obras literarias, siguen, en general, el camino opuesto, el que procura, en lo posible, hacer olvidar al lector que se halla ante un producto extraño a su propia lengua. (García Yebra, 1994: 311)

En este mismo año, en *El sentido de la traducción: reflexión y crítica*, Sáez Hermosilla argumenta:

> […] el propio Ortega y Gasset hacía suya la vía preferida por el alemán consistente en ajustar lo más posible a las construcciones del original el texto de la lengua de llegada, y la llevaba al extremo asegurando que si dejamos tranquilo al lector de la lengua término, entonces no traducimos en rigor sino que nos dedicamos a imitar o parafrasear el texto original. Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente hablando traducción, y vistas así las cosas, «hasta ahora casi no se han hecho más que pseudotraducciones». (Sáez Hermosilla, 1994: 16)

Nos situamos ya en la década de los años noventa del siglo XX, un período caracterizado por el protagonismo del enfoque funcionalista de traduc-

ción, tendencia que representaría el extremo opuesto del planteamiento de Ortega.

Esta personificación en Ortega del primer camino de traducción de los dos propuestos por Schleiermacher, continúa a principios del siglo XXI. Así, en el año 2002, Sánchez Trigo, en *Teoría de la traducción: convergencias y divergencias*, señala:

> Las dos posibilidades destacadas por Schleiermacher serán recogidas, entre otros, por Ortega y Gasset en su artículo «Miseria y esplendor de la traducción» (1937), en donde alude a las reflexiones del teólogo alemán sobre las diferentes maneras de traducir y se decanta por la primera de las posibilidades apuntadas por Schleiermacher […] Para Ortega, el traductor debe llevar al máximo las posibilidades expresivas de la lengua receptora, al borde de lo estilísticamente inaceptable. (Sánchez Trigo, 2002: 78)

La continuidad observada en las citas de Ortega a lo largo de tres décadas confirmaría el gran impacto que ha causado la postura categórica expuesta por el filósofo en *Miseria y esplendor de la traducción* en la reflexión traductológica de nuestra tradición.

5.4.2. Ortega: ¿La traducción imposible?

Los planteamientos de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* en torno al carácter utópico e irrealizable de la traducción ocupan con bastante asiduidad las páginas de las reflexiones de nuestros teóricos.

En 1982, apunta García Yebra:

> El primer problema que se plantea aquí es el de la posibilidad de la traducción. ¿Es posible pasar el contenido de un texto de una lengua a otra? Ortega y Gasset hace esta misma pregunta en las primeras líneas de su célebre ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*: «¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico?». (García Yebra, 1982: 33)

Un año más tarde, este autor volvería sobre esta cuestión, para profundizar un poco más y tratar de identificar las verdaderas intenciones de Ortega, quien, a su juicio, utilizaría la pregunta anterior a modo de recurso retórico para expresar posteriormente su verdadera posición:

> En cuanto a Ortega, aquella pregunta es sólo un recurso de hábil retórica. Allí mismo, algo más adelante: tan lejos está de quitar sentido a la

> ocupación de traducir subrayar su imposibilidad, que a nadie se le ocurre considerar absurdo que hablemos unos con otros en nuestro idioma materno y, sin embargo, se trata también de un ejercicio utópico. (García Yebra, 1983: 337)

En 1989, Rutherford interpreta las consideraciones en torno a la imposibilidad de la traducción contenidas en *Miseria y esplendor de la traducción*:

> La imposibilidad de alcanzar la perfección no pone en duda la validez del esfuerzo, sino todo lo contrario [...] Sin embargo, varias veces se ha aducido al hecho de que la traducción es imposible, para mantener que es una pérdida de tiempo el intentar traducir. Muy al contrario, como afirma Ortega y Gasset (439): «No es una objeción contra el posible esplendor de la faena traductora declarar su imposibilidad», porque todo quehacer humano digno de consideración es utópico e irrealizable: si nos viésemos condenados a no ocuparnos sino en hacer lo que es posible, la vida carecería de objetivos, de sentido. Sólo cabe lograr lo que queremos en medida aproximada, pero esta aproximación puede ser mayor o menor. La traducción, pues, es a la vez imposible y posible. (Rutherford, 1989: 162)

Dos años más tarde, López García, en su obra *Sobre la imposibilidad de la traducción* (1991), realiza un estudio comparativo entre Cervantes, Benjamin y Ortega, y sus respectivas concepciones de la traducción. Este autor concibe los planteamientos orteguianos sobre la posibilidad/imposibilidad de la traducción con un eminente matiz negativo:

> Regresaré ahora a lo que me había propuesto, a las consideraciones más atractivas sobre la traducción en tiempos modernos: Benjamin y Ortega. En el caso de Ortega, por ejemplo. Ortega no ve la traducción. Para él no existe. Aunque en su ensayo habla de miseria y esplendor –he aquí, de nuevo, a Cervantes–, es tal la fascinación que en él ejerce la miseria que ni repara en la traducción. Los elogios que hace de la traducción son tan poco convincentes que casi detrás de cada uno de ellos podría advertirse un reproche. (López García, 1991: 32)

En este estudio, López García recoge de manera íntegra la exposición orteguiana sobre las características definitorias y constitutivas de una traducción, tras lo cual, reflexiona:

> Esto se dice de la traducción en su esplendor. ¿Cuál será la miseria? «Camino» o «aparato», pero nunca repetición o sustitución. El empobrecimiento es deliberado. [...] es un camino, una herramienta, una provisionalidad transito-

ria, un último recurso. La traducción cierra el camino hacia la lengua original, impide el conocimiento de la verdad. (López García, 1991: 33)

Las dos citas anteriores inclinarían claramente la balanza orteguiana hacia la «miseria»; sin embargo, unos años más tarde, Gallego Roca, en su obra *Traducción y literatura: Los estudios literarios ante las obras traducidas* (1994), sostiene:

Si nos acercamos al texto español sobre traducción literaria de mayor repercusión en el siglo XX, *Miseria y esplendor de la traducción* (1937) de Ortega y Gasset, encontramos una predisposición parecida a la de Friedrich Schleiermacher aunque suavizada por la creencia optimista en la comunicación e integración de la humanidad por medio de la comprensión mutua a través de las traducciones. La imposibilidad queda, pues, redimida gracias a este fin utópico. (Gallego Roca, 1994: 23)

En 1996, en su trabajo *Poesía importada: traducción poética y renovación literaria en España (1909-1936),* Gallego Roca vuelve a comentar la posición de Ortega en torno a la traducción, en este caso la traducción literaria, aludiendo a su vez, a la labor editorial desempeñada por el filósofo a través de la célebre *Revista de Occidente*. Observamos en su reflexión, no obstante, ciertas reservas respecto a las ideas orteguianas:

A pesar de que Ortega desandaba en su concepción lo andado por Menéndez Pelayo, Unamuno y Juan Ramón, su revista publicó dos de las traducciones poéticas que la crítica consideró cumbres del arte de la traducción en la época que estudiamos: la traducción de *El cementerio marino* de Valéry realizada por Jorge Guillén y los *Poemas arábigo-andaluces* en versión de Emilio García Gómez. En lo tocante a las traducciones poéticas no pudo ser más premonitorio el propósito de Ortega de abrir la revista a lo exclusivamente «selecto y eficaz». (Gallego Roca, 1996: 36)

Transcurridos unos años, Blanco García, en «La autotraducción» (2000), adoptaría un punto de vista diferente de la interpretación anterior:

Traducir es expresar en una lengua lo que está escrito y expresado en otra, según el DRAE. Sin embargo, para nosotros la traducción es una aporía con la que el traductor debe enfrentarse y que puede llevarle a descubrir la dicotomía de que nos hablaba Ortega (1967: 25) en *Miseria y esplendor de la traducción*. Se enfrenta uno con la miseria, cuando el texto que se traduce presenta una dificultad, una imposibilidad y llega al esplendor cuando se ha conseguido el objetivo planteado. (Blanco García, 2000: 199)

Sin embargo, en la reflexión de Pérez Cañada, «Historia de una traducción: poemas arábigoandaluces» (2003), hallaríamos de nuevo la expresión de ciertas reservas con relación a la consideración de la traducción expuesta por el filósofo, de manera que su postura es interpretada aquí como una negación de la traducción poética en favor de la «traducción instrumento»:

> Ortega no creía en la traducción poética. Ahí está su célebre ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* (Ortega y Gasset, 1980), en el que defiende la «traducción instrumento», simple guía o ayuda para seguir la lectura del original. Y sería Ortega, cuya teoría rompe con estos precedentes, quien diera cabida sin embargo en su Revista de Occidente a dos de las traducciones poéticas que la crítica consideró cumbres en el arte de la traducción en el primer tercio del siglo XX: la traducción de *El cementerio marino* de Paul Valéry realizada por Jorge Guillén y los *Poemas arábigo-andaluces*. No existe, a mi juicio, contradicción en Ortega al dar su espacio a esta antología árabe, pues la traducción que ofrece García Gómez es «traducción instrumento». (Pérez Cañada, 2003: 29)

Un año más tarde, Vega, en su trabajo «De la Guerra Civil al pasado inmediato» (2004), también recoge el planteamiento orteguiano acerca de la posibilidad/imposibilidad de la traducción, si bien, en este caso, se trata de una reflexión presidida por un tono más neutro:

> Realizadas desde una perspectiva antropológica, sus afirmaciones, en parte coincidentes con las de Wilhelm von Humboldt (en el prólogo a su traducción del *Agamenón* de Esquilo), son una acertada descripción del hecho traductivo: a pesar de la radical imposibilidad de la traducción perfecta –que él basa 1) en las diferentes auras connotativas de cada uno de los términos de cada lengua […], y 2) en la divergencia radical del proceso de creación y de traducción: mientras que el autor araña la norma y la corrección de la lengua original, el traductor debe atenerse a ambas so pena de incurrir en el desagrado del público y del crítico–, su necesidad siempre se impone y nos obliga a seguir intentándola, actuando como una meta utópica que produce el sano efecto de proyectar lo propio (la lengua del traductor) sobre lo ajeno (la lengua del autor) y a la inversa. (Vega, 2004: 530)

En el 2006, García Yebra, en «Algunos problemas de la traducción poética», vuelve a proporcionarnos una valoración de las consideraciones de Ortega:

> En realidad, ni Schleiermacher ni Ortega niegan la posibilidad de toda traducción, sino la posibilidad de la traducción perfecta; ni hay nadie tan optimista que piense que todo puede traducirse. (García Yebra, 2006: 82)

5.4.3. Ortega: la traducción «fea»

La propuesta orteguiana en favor de la opción extranjerizante de la traducción se hallaría inexorablemente vinculada a su definición de la traducción. Ortega defiende la traducción «fea» (véase 3.2), una traducción que no habría de preocuparse por resultar estéticamente bella. Esta propuesta orteguiana se ha convertido también en objeto de reflexión por parte de nuestros teóricos.

En 1994, Gallego Roca enfatiza el rechazo hacia la dimensión estética contenido en los planteamientos orteguianos:

> Y es que el autor de *Miseria y esplendor de la traducción* si bien apuesta por el modelo clasicista alemán de la traducción no etnocéntrica que respeta la extranjeridad y la antigüedad del texto traducido, descarta, o mejor dicho, considera negativamente la posibilidad de que el lector de la traducción pueda recibirlo como un texto literariamente bello. (Gallego Roca, 1994: 30)

En el mismo año, Sáez Hermosilla, también incluye esta cuestión en su reflexión:

> La obra traducida tendrá que ser, según Ortega, algo feo como la ciencia misma, pero que recogiese todo lo que dice el original, aunque esto tuviera que realizarse con todo el aparato necesario de explicaciones y notas a pie de página. (Sáez Hermosilla, 1996: 16)

Pasada una década, en 2004, en su trabajo «De las vanguardias a la Guerra Civil», Gallego Roca recupera de nuevo las consideraciones de Ortega sobre la traducción, consideraciones, afirma, que serían aplicables especialmente a la traducción de clásicos grecolatinos:

> Ortega defiende la traducción escolar, aquella que anula la posibilidad de valoraciones estéticas, fea, fiel, por tanto, y llena de notas a pie de página para que el lector sea consciente de que no va a leer un libro bello, sino un aparato bastante enojoso. Se refiere Ortega a las traducciones de clásicos grecolatinos, pero su opinión se extiende a todo tipo de traducción y, en especial, a la traducción poética, contexto en el que introduce el problema de los géneros literarios […]. (Gallego Roca, 2004: 486)

Las palabras anteriores de Gallego Roca dan paso ahora a la reflexión de Albaladejo, en su artículo «Especificidad del texto literario y traducción» (2005). Desde una posición moderada, esta autor coincidiría con el planteamiento orteguiano acerca del género literario de la traducción:

> El hecho de que la traducción como acto de producción lingüística […] parta de un texto anterior, producido por su autor, llevó a Ortega y Gasset a resaltar la especificidad de la propia traducción literaria como género con respecto al sistema de géneros en el que se encuadran las obras literarias. Así, escribe: «Yo diría: la traducción ni siquiera pertenece al mismo género que lo traducido. Convendría recalcar esto y afirmar que la traducción es un género literario aparte, distinto de los demás, con sus normas y finalidades propias» (1983b: 449). Esta palabras de Ortega tienen principalmente el valor de poner en primer plano una de las características de la traducción literaria, que es la que corresponde a su condición de construcción lingüístico-artística derivada de la obra original. Sin que sea necesario llegar a considerar la traducción literaria como un género literario en sí, hay que tenerla en cuenta como una clase especial de texto literario, que no existiría si no existiera la obra original y que mantiene con ésta la antes mencionada relación de equivalencia, en la diferencia que entre ambas existe por razón de la lengua. (Albaladejo, 2005: 48-49)

5.4.4. Ortega: tipología textual de la traducción

En el intenso diálogo sostenido en *Miseria y esplendor de la traducción*, Ortega reflexiona sobre los diferentes tipos de textos, y establece una distinción entre los textos matemáticos y de ciencias exactas, y los literarios, y comentando, a su vez, las subsecuentes implicaciones para el desarrollo de la actividad traductora. Éste es otro aspecto del ensayo que ha quedado reflejado en las posteriores reflexiones surgidas en nuestro contexto traductológico.

Así pues, en su obra *Teoría de la traducción literaria* (1994), Torre comenta las implicaciones de las consideraciones de Ortega respecto de esta cuestión:

> Para don José Ortega y Gasset, el verdadero problema que toda traducción plantea reside en superar la vieja organización de los saberes que establece una distinción tajante entre las ciencias matemáticas y físicas y el resto de las disciplinas. Sobre la base de esta separación, las ciencias exactas y naturales serían más fácilmente traducibles. Pero lo que ocurre es que, en ocasiones, lo que estas ciencias utilizan no es una lengua, sino una terminología, es decir,

> una pseudolengua: «Porque si nos preguntamos cuál es la razón de que ciertos libros específicos sean más fáciles de traducir, caeremos pronto en la cuenta de que en ellos el autor mismo ha comenzado por traducirse de la lengua auténtica en que él "vive, se mueve y es", a una pseudolengua, que él mismo necesita definir en su libro. En suma, se traduce a sí mismo de una lengua a una terminología». (Torre, 1994: 11)

La distinción orteguiana entre estos dos grupos de textos es incorporada también por Ortega Arjonilla, en *Apuntes para una teoría hermenéutica de la traducción* (1996), quien añadiría, por su parte, el matiz de «necesario acercamiento al lector» como característica definitoria de los textos científico-técnicos:

> […] hay, por el contrario, textos que, a pesar de su vocación universalista, imponen como condición el acercamiento del lector a dicho texto, porque el mensaje que ofrecen no es accesible más que a los especialistas que puedan comprender «la jerga lingüística» de la disciplina implicada. Nos estamos refiriendo, en concreto, a los textos científico-técnicos, que se autotraducen (Ortega, 1980) a un lenguaje especializado desprovisto de ambigüedades para facilitar su expansión mundial y el intercambio de información en el seno de la comunidad científica internacional. (Ortega Arjonilla, 1996: 120)

Pasada prácticamente una década, Moreno Hernández, en «La historia literaria como instrumento documental para el traductor» (2005), recupera de nuevo los planteamientos orteguianos, para abundar en la relevancia de su distinción entre lengua y terminología:

> Ortega (1937) seguirá a Goethe y hará, además, la importante distinción entre lengua y terminología, reduciendo el lenguaje de la ciencia a una traducción desde la lengua natural de acuerdo con la lengua artificial convenida en cada área del conocimiento: de ahí que los textos científicos de un lado, sean más fácilmente traducibles, o parafraseables, mientras que las obras poéticas, del otro, requieran de una recreación imitativa que recupere de algún modo el tono o la melodía del original. (Moreno Hernández, 2005: 24)

5.4.5. Ortega: «teoría del lenguaje»

Las consideraciones de Ortega relacionadas con la filosofía del lenguaje que impregnan su reflexión sobre la traducción, confiriendo al ensayo su característica intertextualidad (véase 3.5), también han marcado el pensamiento de

los teóricos. De este modo, los planteamientos orteguianos acerca del silencio, su «teoría del decir», o concepción del «acto del habla», aparecen reflejadas en las diversas interpretaciones de las distintas figuras de nuestra tradición traductológica.

En 1991, López García analiza la exposición orteguiana contenida bajo el epígrafe «Sobre el hablar y el callar», sobre la cual elabora su descripción del proceso traductor, articulada sobre la figura del silencio lo que, en su opinión, vincularía la traducción con la teoría del conocimiento:

> Lo intraducible es no sólo lo que dicen, sino lo que no dicen, el silencio de las lenguas. El de la lengua propia, a cuyo silencio el hablante nativo es insensible; y el de las otras lenguas que sólo se oye cuando se traduce a ellas [...] De manera que acercar la lengua propia a otras lenguas, incluso hasta le violencia, debe permitir asomar la lengua propia hacia nuevas formas de expresión y pensamiento. [...] Podrían formularse estas conclusiones –que tienen el carácter de una aspiración, no el de una ley que se cumpla de manera sistemática– de una manera provisional: el percibir yo el silencio de mi lengua, cuando oigo a otra decir lo que yo no puedo decir, me hace consciente de aquello para lo que mi lengua es sorda y me hace suponer que, mediante una comparación inversa, la lengua de la que traduzco tiene su propio silencio. Situar los problemas de la traducción en el silencio, en aquello que no se puede decir porque la lengua no lo permite, hace resonar ecos muy sensibles de la teoría del conocimiento. (López García, 1991: 37-38)

Resulta de obligada mención en este punto, el trabajo de Ortega Arjonilla (1996). No obstante, dado que ya hemos efectuado un análisis detallado de esta obra (véase 2.3), nos limitaremos aquí a proporcionar una breve referencia. Este autor analiza de manera extensa los conceptos orteguianos del «hablar» y «callar», a los que confiere un matiz actualizado desde la óptica hermenéutica del momento:

> Todo texto es un decir, y todo decir es susceptible de ser traducido a otra lengua. El problema reside en la paradoja que, según Ortega, acompaña a todo «decir»:
>
> 1º Todo decir es deficiente, dice menos de lo que quiere.
> 2º Todo decir es exuberante, da a entender más de lo que se propone.
> Con estos dos principios hermenéuticos se sanciona la posición de Ortega ante el lenguaje. (Ortega Arjonilla, 1996: 29)

Además, continúa Ortega Arjonilla, habríamos de atribuir a Ortega la formulación, «en cierta medida y desde otros presupuestos» (1996: 27), de los tres componentes de todo acto de habla.

Unos años más tarde, García Landa, en *Teoría de la traducción* (2001), incorpora a su reflexión el planteamiento de Ortega que vincula la traducción con el «habla», planteamiento al que vendría a sumarse, considerándolo clave para «desenmascarar» anquilosadas creencias:

> [...] al enfrentarnos de veras con el problema de traducir y desenmascarar las creencias antediluvianas, topamos irremediablemente con el gran problema, el problema del «habla», y con el mismo gesto desenmascarador le arrancamos la careta a las falsas creencias que se esconden detrás de palabras como el llamado «lenguaje», la llamada «lengua». Ortega y Gasset lo vio cuando dijo que *el asunto de la traducción, a poco que lo persigamos, nos lleva hasta los arcanos más recónditos de ese maravilloso fenómeno que es el habla.* (García Landa, 2001: 41-42)

5.4.6. Ortega: el personaje del traductor

La concepción de Ortega del propio traductor, la descripción del personaje del traductor que el filósofo proporciona en *Miseria y esplendor de la traducción* (cf. 3.6), como ha ya quedado patente en el análisis de los estudios sobre el ensayo (véase 5.2), ha provocado en los teóricos del ámbito traductológico del español las más diversas reacciones e interpretaciones. Resulta paradójico, no obstante, que esta descripción orteguiana constituya una de las escasas reflexiones sobre el principal artífice de la traducción, a pesar de que son numerosos los traductólogos quienes, desde los más diversos ángulos, como decíamos, han recuperado la concepción del filósofo sobre esta cuestión.

En 1982, Meregalli incorpora a su reflexión la descripción orteguiana del personaje del traductor, si bien, entiende este autor, la «abnegación» del traductor habría de interpretarse en otro sentido:

> En el fondo, debe prevalecer en el traductor, como y aún más que en el crítico, aquella actitud de abnegación a la cual aludimos. Ortega comenzaba su escrito hablando del traductor como de un ser «apocado» que al traducir despoja al texto de cuanto pueda tener de rebelión contra las reglas estereotipadas. Naturalmente, la abnegación del traductor no debe entenderse de esta forma: al contrario, su aparente impersonalidad supone una alta exigencia ética e intelectual; el traductor debe expresar, de manera transparente, toda la riqueza y diversidad del texto, realizando la magnífica empresa de contribuir a «una audaz integración de la Humanidad». (Meregalli, 1982: 85)

Un año más tarde, García Yebra, comenta la valoración de Ortega sobre el personaje del traductor, la cual, considera, al menos en nuestro país, sería consecuencia de la consideración marginal de la traducción, mantenida por parte de nuestros literatos a lo largo de la historia:

> En España, por el contrario, en nuestro siglo, han sido relativamente pocos los grandes escritores que han traducido. Y algunos, al hacerlo, se han ocultado tras el pseudónimo, como si temieran que esa ocupación, tan modesta que, según Ortega «en el orden intelectual no cabe faena más humilde», pudiera manchar su nombre». (García Yebra 1983:329)

Según García Yebra, entonces, Ortega no habría sino reflejado la realidad de la consideración intelectual de la traducción en nuestro país. De esta forma, más adelante, en la misma obra, matiza:

> Yo no creo que ni Cervantes ni Ortega tuvieran del arte de traducir tan mala opinión como parece deducirse de los pasajes citados; ni uno ni otro la expresan como propia, sino que se la atribuyen a sus personajes. (García Yebra, 1983: 362)

En una obra posterior (1994), García Yebra vuelve reflexionar sobre esta cuestión, en un intento de hacer extensiva la misiva de Ortega, para que los escritores enriquezcan y completen su obra mediante la traducción, al caso concreto de los escritores gallegos:

> En su conocido ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, afirma Ortega que «todo escritor debiera no menospreciar la ocupación de traducir y completar su obra personal con alguna versión de lo antiguo, medio o contemporáneo». Esto deberían tenerlo muy presente los escritores gallegos. Porque las traducciones a su lengua han sido lamentablemente escasas. (García Yebra, 1994: 373-374)

Poco después, hallamos una reflexión de Vega, «Ortega y el traductor» (2000), donde el autor admite que *Miseria y esplendor de la traducción*, en general, vendría recogiendo más críticas que alabanzas. Esta situación obedecería, entiende Vega, a la reacción de rechazo provocada por la descripción de Ortega del personaje del traductor. No obstante, considera este autor, sumándose así a la postura mantenida por Ortega Arjonilla (cf. 3.4), la intención del filósofo no sería sino la de provocar la rebelión del traductor:

> No se le perdona que haya escrito (y *scripta manent*) que el traductor es un «ser apocado» que no se atreve a ascender al monte de la autoría […] Lo que

muchos consideran un agravio, un desprecio del noble ejercicio de la versión, no es más que una invitación a la rebelión del traductor. Efectivamente, éste no se atreve a romper con el peso de la norma que cargan sobre él tanto el lector como el crítico o el editor: «[el traductor] se encuentra ante el enorme aparato policíaco que son la gramática y el uso mostrenco. ¿Qué hará con el texto rebelde? Vencerá en él la pusilanimidad y en vez de contravenir los bandos gramaticales […] meterá al escritor traducido en la prisión del lenguaje normal». Pero esto es precisamente lo contrario de aquello que hace que el autor lo sea. En su escritura, éste saca el lenguaje de la normalidad. Mientras el autor al que traduce se ha constituido en tal gracias a las erosiones que ha hecho en el sistema y en la norma propia de la lengua, el traductor manifiesta un idolátrico respeto a ambos que le impide llegar a las alturas de aquel […]. (Vega, 2000)

5.4.7. Ortega: diferencias entre lenguas

Nos ocupamos ahora de aquellas citas que recogen la exposición vertida en *Miseria y esplendor de la traducción* en torno a las diferencias entre las lenguas, cuestión que representa otra de las líneas de argumentación orteguiana comentada, desde distintos enfoques, en las posteriores reflexiones de nuestros traductólogos.

Ya en 1941, Alfonso Reyes, en su trabajo «De la traducción», refleja la actitud de Ortega hacia la lengua francesa, si bien, este autor relativiza, en cierta manera, los planteamientos del filósofo, al recuperar, al mismo tiempo, afirmaciones de un tono similar provenientes de otros autores:

> Ya es muy inquietante que el sumo maestro de nuestra prosa considerara las traducciones como tapices vueltos de revés. El autor del Diálogo de la lengua siente que es más difícil traducir al castellano que a ningún otro idioma; pero Poste, traductor de Baquílides, cree que sólo el castellano podría dar una idea de la sonoridad del griego clásico; luego confiesa la deficiencia del inglés. Y es que cada uno ve el obstáculo desde su ventana. En el citado ensayo de Ortega y Gasset, donde es evidente cierto tonillo de polémica con los filólogos franceses, se lee esta conclusión: «De todas las lenguas europeas, la que menos facilita la faena de traducir es la francesa». No se dice explícitamente, pero del ensayo parece desprenderse que ello es consecuencia del mucho condicionamiento autonómico a que llega una lengua ya muy cargada de sus propias herencias. (Reyes, 1987: 231)

García Yebra, una vez más, se ocupa de la interpretación de las consideraciones del filósofo. Así, en 1983, escribe:

> La disparidad o inadecuación de las distintas lenguas es, desde hace más de un siglo, lugar común entre los teóricos de la traducción. «¿Por qué –se preguntaba el poeta y dramaturgo Ch.F. Hebbel– es tan difícil la traducción?» «Porque –contestaba él mismo– las palabras de lenguas diferentes sólo en muy raros casos se corresponden del todo, pues los distintos pueblos, al reflejar las cosas en sus respectivas lenguas, por necesidad conceden atención preferente a las cualidades más diversas». Esto mismo lo expresa Ortega más concretamente en el ensayo citado: «Es utópico –dice– creer que dos vocablos pertenecientes a dos idiomas, y que el diccionario nos da como traducción el uno del otro, se refieren exactamente a los mismos objetos [...] Es falso, por ejemplo, suponer que el español llama *bosque* a lo mismo que el alemán llama *Wald*, y, sin embargo, el diccionario nos dice que *Wald* significa *bosque*». (García Yebra, 1983: 226-227)

Años después, en 1989, Rutherford refleja también en su exposición los planteamientos de Ortega, que quedarían así integrados en una reflexión caracterizada por una importante dimensión práctica. Como podemos observar, este autor privilegiaría aquellos aspectos relacionados con los diferentes modelos de conocimiento implícitos en las diferentes lenguas:

> Pero está claro que al hacer que los personajes hablen y piensen en inglés el traductor sí que convierte en ingleses, y les atribuye los sistemas intelectuales que este idioma impone en los que lo tienen como lengua materna, sistemas que son diferentes de los que el español impone en los hispano-hablantes. Todos sabemos que el mundo es «un continuo de diversidad inagotable» (Ortega y Gasset 446) que es segmentado de manera diferente por las diversas comunidades lingüísticas; mejor dicho, cada lengua impone su propia segmentación en los que la hablan. Esto sucede no sólo con el mundo de los fenómenos físicos, acotado principalmente por medio de los sustantivos, sino también, por ejemplo, con las cualidades de los fenómenos, con las acciones, y con las cualidades de las acciones, establecidos por adjetivos, verbos y adverbios, e incluso con las divisiones menos obvias como las diferentes relaciones especiales y temporales fijadas por las preposiciones, y los diversos grados de especificación, precisados por los artículos. (Rutherford, 1989: 160-161)

Ya en la década de los noventa, López García se centra en la proposición orteguiana de lograr la integración de la Humanidad por medio de la traducción, actividad mediante la cual se conseguiría completar el conocimiento del mundo que proyectan las diferentes lenguas; una proposición formulada, según este autor, desde un enfoque interdisciplinario que estribaría entre la lingüística, la antropología y la psicología:

> Ortega se sitúa en la perspectiva de la teoría del conocimiento que otorga a cada lengua en particular una capacidad limitada de comprensión del mundo y cree que una ampliación de esa capacidad daría como resultado un conocimiento general del mundo […] Su posición se desliza, imperceptiblemente, de la lingüística a la antropología y a la psicología: completa la división de las lenguas y a través de ellas quiere recomponer el conocimiento general del mundo que proyectan y la idea de los hombre que tienen ese conocimiento. Gramática, vocabulario y semantismo exhiben unos rasgos que se constituyen como elementos diferentes y elementos que significan, que revelan una concepción del mundo subyacente, es decir, inconsciente para ellos, que aguarda tan sólo al investigador que desee hacer patente lo oculto. (López García, 1991: 35-36)

5.4.8. Ortega: práctica traductora

En este apartado nos ocupamos de analizar aquellas referencias a Ortega que se integran en reflexiones directamente vinculadas a la práctica. Así, por medio de estas citas, podemos observar la reacción de aquellos autores que han materializado los postulados teóricos de Ortega, o bien reflexionan en torno a su aplicación práctica. No obstante, hemos de señalar que, como venimos observando en este capítulo, la vigencia de los planteamientos orteguianos parece situarse en una dimensión eminentemente teórica. De ahí que consideremos relevante reflejar aquí las reflexiones, notablemente escasas, que abordan esta cuestión.

En primer lugar, reflejamos aquí el trabajo de Rof Carballo. El 24 de junio de 1983, Rof Carballo publicó un artículo en el periódico *ABC*, con el título de «Ortega como traductor» en el que analiza detalladamente, con motivo de la celebración del 33 Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional en Madrid, y sobre la base de la influencia de Freud –a quien el filósofo español, entiende Rof Carballo, consideraba un profeta–, así como la situación socio-intelectual de la España de la época, la traducción proporcionada por Ortega para el vocablo alemán *VerdrArngung* como *expulsión*. A pesar de tratarse de una reflexión que no proviene del contexto traductológico, ni está relacionada de manera directa con nuestros objetivos, consideramos interesante recuperar las palabras de este autor, pues este artículo constituye la única referencia[30] que hemos hallado en nuestra investigación que contiene una mención directa al desempeño de la actividad traductora por parte del filósofo español:

30. Esta es la única referencia dentro del ámbito del español, si bien, como señalábamos antes (cf. 3.1, nota 5), Ginette Michaud también alude a una posible labor traductora desempeñada por parte de Ortega.

> La traducción de Ortega y Gasset, buen conocedor del alemán, es correcta. «VerdrArngung» viene a decir remoción, desplazamiento, expulsión. Pero «represión» es la palabra universalmente aceptada. ¿Por qué el finísimo olfato de Ortega prefiere un término inusitado? ¡Expulsión! […] Hay que acabar con ese miedo del hombre hispánico a sus propias profundidades, con ese afán de expulsión que, sin saberlo, con su genio de la lengua castellana supo intuir Ortega y Gasset. (Rof Carballo, 1983)

Transcurridos unos años, en 1989, Rutherford, quien dedica su trabajo a la reflexión teórica sobre el proceso de traducción al inglés de *La Regenta*, comenta:

> De manera que si hubiese puesto como título de la traducción *The Judge's Wife* o *The Magistrate's Wife*, habría destrozado este fascinante enigma: habría reducido un título resonante, atrayente, misterioso y no sólo ambiguo sino engañoso a otro simple, transparente, prosaico y trivial. Esto habría sido un excelente ejemplo de la pobreza del tipo de traducción que sólo intenta lograr un lenguaje normal y convencional, desprovisto de acento extranjero, de extrañeza. Y ni siquiera habría sido una traducción correcta en lo meramente conceptual […]. Ante este problema, decidí que en cuanto al título sí que podía y debía seguir los consejos de Ortega y Gasset y arrastrar al lector hacia la lengua original, hasta el extremo de abstenerme de traducirla. El título de la traducción inglesa de *La Regenta* es, por consiguiente, *La Regenta*. De esta manera se conversan el enigma y el engaño: a un inglés La Regenta también le sugiere o la esposa del hombre que gobierna temporalmente o la mujer que lo hace. Y de esta manera, además, la novela se impregna desde el principio de un sabor español inconfundible. (Rutherford, 1989: 165)

No obstante, en la misma obra, Rutherford expresa sus reservas ante esta opción extranjerizante de la traducción, pues apunta:

> La traducción orteguiana da lugar a un estilo deliberadamente torpe, feo, difícil y enojoso de leer, que lleva al extremo de lo inteligible las posibilidades de la lengua receptora. Pero incluso en el supuesto de que un traductor contemporáneo quisiera seguir en este punto los consejos de Ortega y Gasset, no sería probable que su traducción lograra publicarse. (Rutherford, 1989: 163)

5.5. Citas críticas

Recuperamos ahora aquellas reflexiones que incorporan los planteamientos de Ortega, manifestando una clara actitud crítica hacia ellos. Entre estas ac-

titudes críticas habríamos de incluir, asimismo, el estudio de Santoyo que analizamos anteriormente (véase 5.2). En este trabajo, como decíamos, Santoyo hace referencia a las posturas críticas hacia el ensayo orteguiano mantenidas por Alsina y Vázquez Ayora, autores con los que comenzamos nuestro análisis.

Alsina, en *Teoría de la traducción* (1967), pregunta «¿qué es necesario saber, para traducir de una lengua a otra?» (1987: 265). Esta pregunta abre paso a su reflexión sobre las características que habrían de reunir las buenas traducciones. Alsina incorpora a su reflexión la propuesta orteguiana a favor de las traducciones de carácter exótico y distante, propuesta sobre la que formula la siguiente valoración:

> La opinión de Ortega es, en este caso concreto, lamentable, por lo menos si traducir es lo que venimos diciendo aquí: si traducir a Homero quiere decir poner a un contemporáneo nuestro, de lengua hispánica, en condiciones de entender el magnífico cargamento literario que subyace en sus poemas como lo entendían sus contemporáneos, entonces, ¿cómo vamos a proporcionarle algo «exótico y distante», si se trata precisamente de lo contrario, de darle algo normal y próximo? Claro está, lo que pasa es que esta manera de traducir –como consiste en organizar algo «exótico y distante»– es la mar de sencilla: no hay más que traducir palabra por palabra, en el mismo orden y con la misma función, sin ir más allá –esto es– de lo permitido por la gramática, y luego justificar el rompecabezas conseguido asegurando que es fruto de la fidelidad del traductor a la lengua original y al estilo del autor. Pobre manera de entender un estilo, verdaderamente […]. (Alsina, 1987: 267)

Alsina expresa de este modo su rechazo ante la opción orteguiana de la traducción. Desde su propia concepción de la actividad traductora y de los objetivos que ésta habría de perseguir, Alsina se sitúa en una posición completamente opuesta a la de Ortega, calificando de «lamentable» la propuesta del filósofo. Ahora bien, Alsina puntualiza que esta calificación sería aplicable únicamente al correspondiente fragmento del ensayo en el cual se refleja la propuesta orteguiana para la traducción.

En el caso de Vázquez Ayora, en *Introducción a la traductología* (1977), el calificativo empleado es el de «diletante», calificativo que este autor atribuye tanto a Ortega como a otros teóricos situados en la misma línea de pensamiento que el filósofo en su argumentación a favor de las traducciones extranjerizantes. Vázquez Ayora formula su reflexión desde el punto de vista de la gramática generativa y de aquellos teóricos que intentan fundamentar la traducción sobre bases científicas:

> Hay dos corrientes que todavía se prestan a controversia. Por una parte, había quienes pensaban, como Ortega y Gasset, que hay que conservar todo el exotismo de un estilo extranjero hasta los límites en que lo pueda soportar la corrección de la lengua a la que se traduce. Por otra parte, hay quienes sostienen, y a estos pertenecen todos los modernos, que la traducción debe dirigirse definitivamente a la norma de la lengua receptora. Si nos basamos en las ventajas que nos ha proporcionado la gramática transformacional y en el principio general de que ésta debe producir las formas distintas de expresar una misma cosa, esto es, una misma idea básica, no estaríamos de acuerdo con Ortega y Gasset. Tal vez esa idea, como muchas otras que no eran más que mitos de los diletantes de la traducción, podía aceptarse antes, pero no la aceptan tan fácilmente ahora los que comprenden la verdadera naturaleza de la traducción y tratan de construir sus bases científicas. (Vázquez Ayora, 1977: 215)

Además de estos dos autores a los que, como decíamos, aludía Santoyo en su estudio, hemos podido hallar otras reflexiones en las que se observa una actitud crítica o desaprobación ante las ideas expresadas por Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*.

En 1989, Rutherford se manifiesta en contra de la adopción de posturas categóricas, lo cual, sostiene, en el caso de la traducción comportaría una solución «fácil e incluso cobarde», y argumenta, por tanto, a favor de la búsqueda de un «término medio» al enfrentarse a la cuestión de las dos opciones extremas de traducción:

> En muchas circunstancias la búsqueda del término medio es considerada una solución fácil e incluso cobarde. Pero en la traducción no es así. Es mucho más sencillo optar por cualquiera de los dos extremos, descuidar una de las responsabilidades para mejor cumplir con la otra. No es nada difícil traducir de la manera recomendada por Ortega y Gasset, porque esto permite al traductor hacer caso omiso de las limitaciones impuestas por las estructuras gramaticales y el uso de la lengua terminal. (Rutherford, 1989: 163)

En 1996, Ortega Arjonilla expresa su desacuerdo ante la postura de Ortega en lo que respecta a la opción de traducción propuesta de manera categórica por el filósofo, pues, considera, no haría justicia para con determinados tipos de textos:

> Esta valoración orteguiana no hace justicia, sin embargo, a aquellas obras que, por ser de especial interés para el lector, y por estar escritas en una época determinada, no cercana al mundo de este lector potencial, son traducidas

> acercando el texto original al «lector potencial» de una época, como ocurre con las traducciones de la Biblia de Nida, Taber, Schökel y Mateos por citar sólo algunos ejemplos. (Ortega Arjonilla, 1996: 97)

En este mismo año, hallamos una crítica proveniente del entorno práctico de la actividad traductora. Viaggio, en su artículo «La formación permanente del traductor: una necesidad apasionante», una reflexión proveniente del contexto práctico de la traducción, sostiene que el ensayo de Ortega, como sucedería con otras reflexiones surgidas de literatos o filósofos, carecería de utilidad práctica para el entorno profesional de la traducción:

> Hasta hace unos treinta o cuarenta años, las contribuciones no habían sido de traductores, sino de gente que traducía. De Cicerón a Tytler, de san Jerónimo a Ortega y Gasset, hablan los literatos, los filósofos, los diletantes más o menos geniales, que nunca debieron depender del oficio para pagar el alquiler, ni se habrían dignado jamás a traducir el manual de instrucciones de una ballesta o una partida de nacimiento del Imperio austrohúngaro. Esto, que hoy llamamos textos pragmáticos o utilitarios, Schleiermacher se los dejaba a los escribas intonsos, o sea, a nosotros. La profesión del traductor, como la de intérprete simultáneo, es criatura de la posguerra, y todas las reflexiones genuinamente pertinentes provienen de sus primeros proletarios, sobre todo de aquellos que vieron la necesidad impostergable de empezar a enseñarla. Y ahí sí que nuestro mundo tres empieza en verdad a enriquecerse a pasos agigantados. (Viaggio, 1996: 291-292)

Un año después, Sáenz escribe:

> Ortega ni siquiera estaba muy seguro de que la traducción perteneciera al mismo género que el original, y Javier Marías dice que traducir es una actividad que, al menos, en su forma más «elevada» (la traducción poética) se identifica con la creación… A mí me parece que más que hacer frases que en el fondo no quieren decir gran cosa, muchos de nuestros quebraderos de cabeza se resolverían si nos creyéramos de veras, que una obra literaria traducida es, simplemente, literatura, literatura del país a cuya lengua se traduce. (Sáenz, 1997: 405)

En las palabras anteriores vemos cómo Sáenz mantiene que las opiniones expresadas por figuras de la traducción, entre ellas Ortega, carecerían de fundamento al tiempo que dificultarían la consideración de la obra traducida como literatura.

Ya en el 2000, Ruiz Casanova, en *Aproximación a una historia de la traducción en España*, en un capítulo dedicado a las reflexiones en torno a la

traducción en el siglo XX, dedica un breve epígrafe a *Miseria y esplendor de la traducción*. Desde una perspectiva eminentemente crítica, analiza, entre otros aspectos, la concepción de la actividad traductora del filósofo:

> Nótese aquí el procedimiento. Nadie parece discrepar de la primera frase [«La traducción no es un doble del texto original»] ni de la última [«La traducción no es la obra, sino un camino hacia la obra»]; pero ¿qué entiende Ortega por «género» cuando considera la traducción como «género literario aparte»? Por los ejemplos que aduce, parece que su concepto de género es clásico y amplio (lírico, dramático, narrativo, ensayístico…); de hecho asegura que si se trata de una obra poética, «la traducción no lo es». Tampoco este asunto es tratado con profundidad alguna, tan sólo se plasma en el trabajo y se abandona. (Ruiz Casanova, 2000: 512-513)

Ruiz Casanova manifiesta con estas palabras una postura crítica en la que subraya la falta de precisión terminológica que caracterizaría, en su opinión, la concepción orteguiana de la traducción, así como la falta de desarrollo de sus planteamientos, aspecto sobre el que profundiza:

> Ortega, con la facilidad de estilo y la capacidad divulgativa que caracterizó su obra, comienza con una pregunta: «¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico?». La respuesta a este interrogante podría darse con un monosílabo o con un relato –más detallado incluso que estas páginas– sobre la misma Historia de la Traducción. Desde su propia proyección personal –o traídas sus palabras del recuerdo que de sí tenía como traductor asalariado del alemán en su juventud–, Ortega entra en valoración de carácter moral, tales como afirmar que traducir es «modesta ocupación» o que «el traductor suele ser un personaje apocado» […] la amplitud de las interrogaciones lanzadas implica en unos casos un fatal determinismo y, en otros, un saco sin fondo de sobreentendidos o de temas apenas esbozados. Por ejemplo, en un momento de ese diálogo ficticio con el que tantas veces construyó sus teorías, uno de los participantes (Ortega) dice: «El asunto de la traducción, a poco que lo persigamos, nos lleva hasta los arcanos más recónditos del maravilloso fenómeno que es el habla». Y cuando esperamos un desarrollo teórico de la traducción como necesidad de comunicación –o como comunicación, a secas– o una reflexión sobre el origen de las lenguas o sobre la relación entre pensamiento y lenguaje, a renglón seguido leemos: «Aún teniéndonos a lo más inmediato que nuestro tema ofrece, tendremos por ahora bastante». (Ruiz Casanova, 2000: 512)

Como vemos en las palabras anteriores, este autor reprocharía a Ortega el haber entrado en valoraciones morales sobre la traducción o el personaje

del traductor, así como el escaso rigor científico de sus manifestaciones, y la falta de desarrollo de algunos de los aspectos introducidos en la reflexión.

En el año 2004, encontramos otra cita crítica hacia Ortega, junto con aquellos otros autores que han adoptado posturas categóricas respecto a diversos aspectos de la traducción. Así, en *La selva de la traducción*, Moya afirma que determinados autores habrían mantenido categóricamente ciertos dogmas de la traducción, a lo largo de las diferentes etapas de la reflexión traductológica. Entre ellos, considera este autor, se hallaría Ortega, debido a su rotunda negación de la traducción libre, negación, según Moya, tan absurda como la de otros autores en el sentido opuesto, como demuestran la existencia de «casi milenio y medio de traducciones mediatizadas por el sentido»:

> Por tanto, Nida se podría muy bien haber ahorrado calificar a la traducción literal de «distorsionadora», «absurda», «lamentable», «perniciosa», «no legítima», etc., calificativos que resultan verdaderamente ociosos, aunque distan mucho del empleado por Lutero más arriba («asnos») y del lenguaje de ese personaje de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* (1996: 472-474), que, de un plumazo, de manera categórica y para criticar esta vez a la traducción libre, niega el carácter de traducción a casi milenio y medio de traducciones mediatizadas por el sentido y califica a los traductores de «pusilánimes», «traicioneros» y «pseudotraductores» –no lo dirá por Cicerón, Maimónides y Lutero, esperamos. (Moya, 2004: 50)

5.6. Recapitulación

Es momento de ofrecer una visión sistematizada y comentada de las deducciones, algunas de las cuales ya hemos ido esbozando en los epígrafes anteriores, extraídas de nuestra labor de recopilación de referencias a la concepción orteguiana de la traducción en el corpus seleccionado.

Antes de comenzar, a modo de inciso, nos gustaría reiterar que no ha sido nuestra intención en este capítulo elaborar un estudio exhaustivo y, por tanto, nuestra aspiración en este punto consiste en ofrecer una visión general y lo más representativa posible de la vigencia e influencia del ensayo orteguiano en nuestros teóricos.

Como apuntábamos al principio de este capítulo, el comienzo de nuestro análisis lo situamos en la mitad del siglo XX –salvo la reflexión de Alfonso Reyes–, al considerar que en este momento tuvo lugar el despegue definitivo de la traductología, tal y como la concebimos en la actualidad. A partir de esta fecha, hemos procedido, como indicamos, a clasificar por orden crono-

lógico y atendiendo además, en el caso de las citas comentadas, a una división conceptual, nuestra selección de citas de Ortega. Observamos así que desde 1977 con Vázquez Ayora hasta 2006 con García Yebra, por ejemplo, el eco de *Miseria y esplendor de la traducción* se ha mantenido, de forma que esta reflexión continúa estando presente en las páginas de reflexión traductológica de nuestros días.

Por un lado, encontramos seis estudios dedicados de manera exclusiva al ensayo orteguiano: independientemente de las motivaciones de sus respectivos autores, estos trabajos constituyen en sí mismos un representativo indicador de la vigencia de la concepción de la traducción del filósofo entre nuestros teóricos. Por otro lado, la mayor parte de las obras de traductología del ámbito del español seleccionadas contiene mención explícita a la reflexión de Ortega –sea incluida en el desarrollo de la exposición realizada por el autor, a modo de nota a pie de página, o bien incluida como entrada en la bibliografía. De ahí que, en nuestra aproximación a estas referencias, hayamos optado por la clasificación en citas breves, citas comentadas y citas críticas, a fin de facilitar la aproximación al extenso volumen de referencias encontrado. Atendiendo a esta clasificación, como decíamos, la mayor parte de las obras estudiadas contiene algún tipo de mención a Ortega que podría considerarse como «cita breve». Podemos, por tanto, observar cómo, si bien estas referencias no nos aportan ningún tipo de valoración o comentario sobre el ensayo, las referencias a la reflexión orteguiana suponen una presencia constante en las obras de nuestra traductología. En cierta forma, como apuntábamos antes, el nombre de Ortega parece ser empleado, también en nuestro contexto traductológico, como signo de autoridad. Somos conscientes, no obstante, de que esto no implica un interés ideológico real por parte de aquellos teóricos en cuyas obras se ubican las referencias a la reflexión de Ortega.

En lo que respecta a las «citas comentadas», aquellas que valoran o comentan aspectos de *Miseria y esplendor de la traducción*, representan más de la mitad del total analizado; consideramos, asimismo, revisten especial relevancia, pues indicarían una implicación directa por parte de los teóricos de la traducción en las posturas que Ortega manifiesta en su ensayo, lo cual constituye un claro indicio de la influencia del filósofo en el desarrollo posterior de la teoría de la traducción hasta llegar a los paradigmas actuales. Uno de los ejemplos más significativos lo encontramos en García Yebra, autor que articula su teoría de la traducción en torno a los postulados orteguianos en *Miseria y esplendor de la traducción*. Así, encontramos que la figura de Ortega ocupa un lugar privilegiado para el desarrollo de su pensamiento al tiempo que las traducciones al alemán del ensayo servirían a este autor

como fuente de numerosos ejemplos prácticos ilustrativos de sus teorías para la creación de tipologías de errores de traducción. Nos hallamos ante un seguimiento en el que los postulados orteguianos se convierten, con frecuencia, en hilo conductor de la reflexión, y constituye una interpretación que, lejos de reprochar, pretende profundizar incluso en aquellas exposiciones de Ortega más típicamente controvertidas como, por ejemplo, su descripción del traductor o la exposición acerca de la posibilidad o imposibilidad de la traducción. Asimismo, la reflexión orteguiana desempeña un papel fundamental en el desarrollo del pensamiento de Ortega Arjonilla, quien además de su estudio, incorpora, en repetidas ocasiones, las consideraciones del filósofo a su exposición, bajo una óptica hermenéutica.

Si nos ocupamos ahora de la recopilación de resultados en un sentido temático, uno de los aspectos de *Miseria y esplendor de la traducción* que ha suscitado más comentarios entre nuestros teóricos es la elección categórica de Ortega del primero de los caminos de traducción propuestos por Schleiermacher, elección que conlleva, como hemos visto (cf. 3.2 y 3.4), la negación categórica de la traducción libre. Así, como señalábamos, Ortega parece haberse convertido en el principal representante de esta tendencia en el marco de la traductología del ámbito del español.

La permanente puesta en tela de juicio de la posibilidad de la traducción, uno de los aspectos constitutivos cuya presencia resulta latente a lo largo del ensayo orteguiano, se convierte también en objeto de la reflexión. Encontramos aquí dos posiciones opuestas, surgidas como resultado de interpretaciones divergentes de las consideraciones expresadas en *Miseria y esplendor de la traducción*. Mientras que García Yebra (1983: 337) o Gallego Roca (1994: 23) aportan una visión optimista de las palabras del filósofo, en las reflexiones de López García (1991: 32) o Pérez Cañada (2003: 29), el pesimismo gana protagonismo hasta el extremo de considerar que cualquier posible «esplendor» quedaría prácticamente aniquilado ante el enorme alcance que el filósofo confiere a la «miseria».

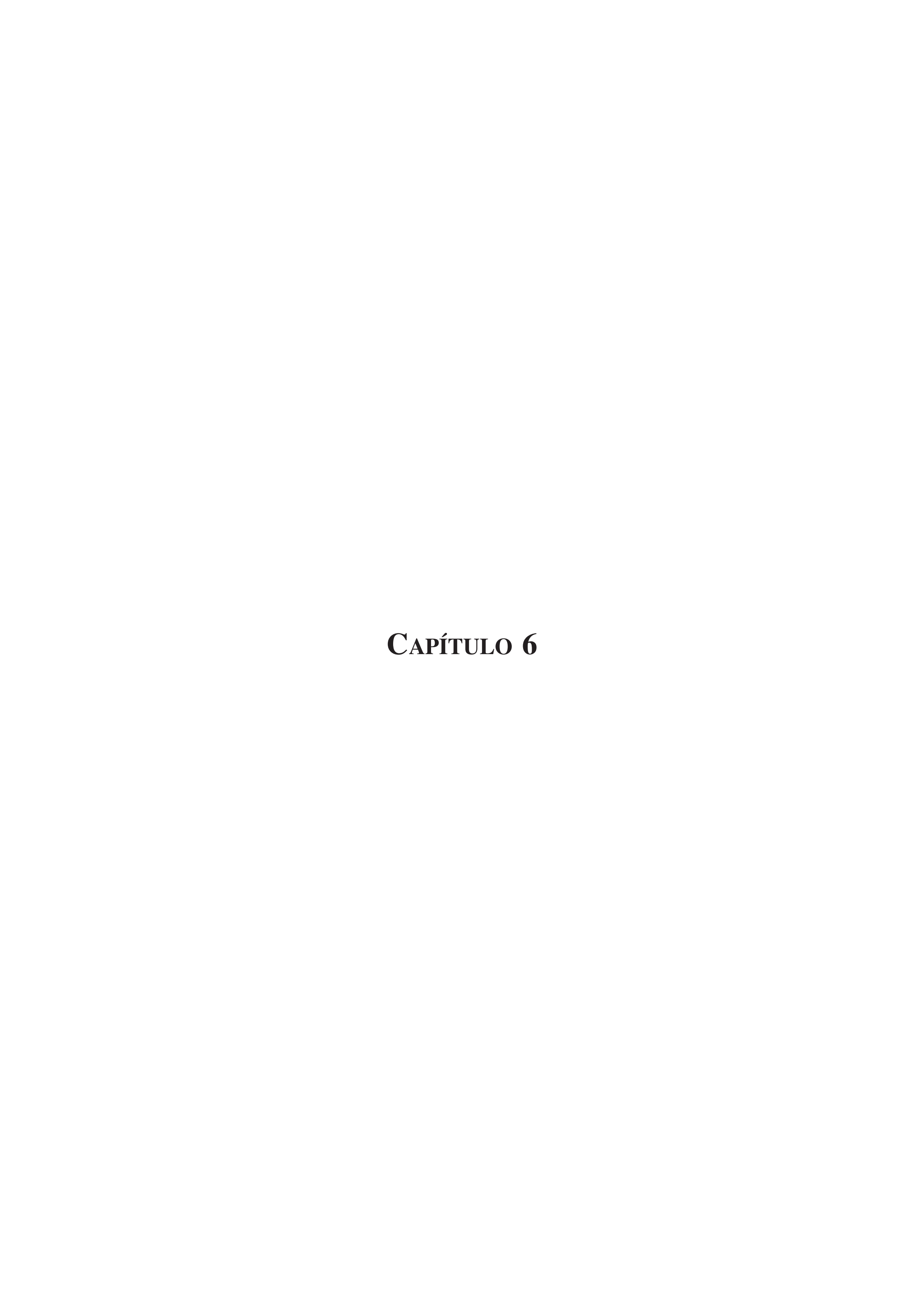
A su vez, existen discrepancias importantes con respecto al concepto de Ortega acerca del personaje del traductor. Por una parte, Santoyo (1999: 247) expresa su total desacuerdo, mientras que García Yebra (1994), Ortega Arjonilla (1998) o Vega (2000) ofrecen valoraciones, si bien no completamente opuestas, formuladas desde un enfoque diferente –en el que intervienen aspectos como la consideración histórica hacia la figura del traductor–, en las que interpretan las palabras del filósofo como una invitación a la «rebelión».

Los aspectos tratados hasta el momento son los más citados del ensayo, los que mayor impacto han tenido entre los teóricos de la traducción de nuestra tradición. No obstante, existen otras cuestiones que también acaparan la

atención de los diferentes autores. Así, López García (1991) y Ortega Arjonilla (1996) recuperan aquellos aspectos de la reflexión orteguiana relacionados con la filosofía del lenguaje, y la teoría del conocimiento; Torre (1994) y Moreno Hernández (2005) interpretan la tipología textual orteguiana desde una concepción traductológica; Gallego Roca (2004) analiza las ideas del filósofo desde la perspectiva de la traducción literaria; y Rutherford (1989) reflexiona sobre la aplicación práctica de los paradigmas sobre la traducción recogidos en el ensayo.

Hemos de mencionar, asimismo, las posturas críticas mantenidas por nuestros teóricos con relación a esta reflexión orteguiana. En esta línea de argumentación, el estudio de Santoyo (1999) representa la valoración crítica más extensa y completa de *Miseria y esplendor de la traducción*. Sin embargo, hallamos otros autores que también adoptan un tono crítico respecto a las ideas expresadas por el filósofo. Estas críticas están dirigidas, fundamentalmente, a la defensa categórica de la traducción extranjerizante, como es el caso de Alsina (1967) o Vázquez Ayora; o a la falta de precisión o rigor en sus exposiciones, criticada por Ruiz Casanova (2000).

Tras esta recopilación, podemos concluir que *Miseria y esplendor de la traducción* está muy presente en la traductología del ámbito del español. Este ensayo ha desempeñado un papel protagonista en las reflexiones de nuestros teóricos a lo largo de la evolución de los estudios sobre traducción. Si bien es cierto que las ideas del filósofo se han convertido en objeto de la crítica de diferentes autores, en la mayor parte de las referencias analizadas vemos cómo los teóricos incorporan los planteamientos orteguianos al desarrollo de sus propias reflexiones. Existe, como es obvio, una disparidad en lo que respecta a la formulación terminológica y conceptual aunque, nuestro estudio en este capítulo parece confirmar la vigencia en nuestro contexto traductológico de los planteamientos orteguianos en torno a la traducción.



Capítulo 6

6. LA INFLUENCIA DE ORTEGA Y GASSET EN LA TRADUCTOLOGÍA OCCIDENTAL

6.1. Consideraciones previas

Alcanzado este punto en nuestro trabajo, hemos podido ya constatar que la difusión de *Miseria y esplendor de la traducción* ha traspasado los límites del mundo hispano-hablante. En el caso concreto de la traducción, este hecho adquiere una especial relevancia, pues significa que Ortega habría logrado rebasar con éxito la barrera que, de manera latente, separaría la traductología del ámbito del español de las demás tradiciones occidentales.

No obstante, al abordar la cuestión de la vigencia de los planteamientos de Ortega en torno a la traducción, hemos de tener en cuenta, como advertíamos en el capítulo anterior (véase 5.1), el destacado papel desempeñado por Ortega en los círculos de pensamiento occidentales donde, como hemos visto (cf. 4.2), es considerado uno de los mayores representantes del panorama filosófico español, lo cual, cabría plantearse, habría podido contribuir a la difusión de su reflexión sobre la traducción.

La recopilación de las diferentes traducciones de *Miseria y esplendor de la traducción* (véase 4.5), así como la colección del ensayo en las diferentes antologías de ámbito general, especialmente en aquellos trabajos provenientes de tradiciones traductológicas extranjeras (véase 4.3.4), nos sirven ahora como punto de partida para determinar la posición de esta reflexión en el panorama traductológico occidental. Como señalábamos antes, la recopilación de las traducciones ponía ya de relieve la considerable, si bien desigual, difusión del ensayo; resultado que podría repetirse en el estudio que emprendemos en este capítulo.

Hemos de precisar aquí que la expresión «tradición traductológica occidental» o «traductología occidental», como su propio nombre indica, hace referencia a la traductología del entorno geográfico de Occidente. Recordemos que, como señalábamos en la «Introducción», bajo la expresión «traductología occidental» quedarían recogidas todas aquellas reflexiones que, independientemente de la nacionalidad de sus respectivos autores, sean difundidas en una lengua occidental. A pesar de la amplitud geográfica implícita en esta expresión, en este capítulo trataremos especialmente aquellas tradiciones que a lo largo de la evolución de los Estudios de Traducción han resultado más representativas e influyentes en la configuración de esta disciplina.

Hemos estructurado este capítulo de manera análoga al capítulo precedente. Así, comenzaremos por la recopilación de aquellos trabajos dedicados al estudio de *Miseria y esplendor de la traducción*, para pasar al análisis de las referencias a Ortega en relación con su reflexión en torno a la traducción. Estas referencias serán entonces clasificadas en citas breves, comentadas y críticas, en función del tipo de aproximación al ensayo orteguiano realizada por los diferentes teóricos. De nuevo, hemos de señalar que se trata de un estudio general y que responde al objetivo de proporcionar un resultado representativo de la vigencia de los planteamientos de Ortega en torno a la traducción, sin pretender, en modo alguno, ofrecer una recopilación exhaustiva –y, por otra parte, irrelevante para nuestro propósito– de las referencias al filósofo en la literatura traductológica occidental.

Por otro lado, a pesar de que en esta monografía no es nuestra intención elaborar un estudio contrastivo sino sumativo –en el sentido de poder proporcionar una visión global e integradora– de la influencia y vigencia de la concepción de Ortega sobre la traducción, en este capítulo valoraremos desde una perspectiva comparativa la presencia de Ortega en la traductología occidental con relación a la traductología del ámbito del español. De ahí que hayamos decidido estructurar el análisis realizado en este capítulo de manera análoga al efectuado en el capítulo precedente. Esto no respondería sino a un intento de objetivar, en la medida de lo posible, los resultados obtenidos, para así poder determinar el impacto y la vigencia de la contribución de Ortega a la traductología, al margen de su indiscutible aportación a los círculos de pensamiento.

6.2. Ortega a la luz de la traductología occidental: estudios sobre *Miseria y esplendor de la traducción*

Al igual que en el panorama traductológico del ámbito del español, en la traductología occidental hallamos varios trabajos dedicados al análisis de la

concepción de la traducción de Ortega, los cuales son, de nuevo, relativamente recientes. Provenientes de tradiciones traductológicas diferentes, estos estudios vienen a poner de relieve los aspectos más destacados de la reflexión del filósofo en función de las distintas perspectivas adoptadas por sus autoras.

En 1986 hallamos el trabajo «Ortega y Gasset, die Sprachwissenschaft und das Übersetzen», de Reiß, quien, por otra parte, es artífice de una de las versiones alemanas del ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* (véase 4.5). Este estudio consiste en una detallada revisión de la exposición orteguiana sobre la traducción. En su análisis, Reiß hace especial hincapié en los ejemplos prácticos proporcionados por el filósofo, los cuales examina desde una perspectiva integradora que aborda el contexto histórico del ensayo desde la consideración de la evolución de los planteamientos lingüísticos.

Esta autora señala, en primer lugar, la enorme repercusión alcanzada por Ortega (cf. 4.2) en el entorno germanófono, así como la personalidad polifacética del filósofo que le habría llevado a interesarse por un «reichen Themenpalette» (1986: 202),[31] entre los que se encuentra la traducción. Asimismo, Reiß comenta las circunstancias de publicación del ensayo y de la aparición de la traducción alemana del mismo en 1956, con motivo, sobre todo, de la muerte del filósofo en 1955.

Tras esta contextualización, Reiß considera oportuno justificar su reflexión: el análisis de un ensayo relativamente breve sobre la traducción y sus implicaciones lingüísticas:

> Es könnte der Einwand erhoben werden, daß ein Essay, so kunstvoll er gebaut, so glanzvoll er formuliert sein mag, kein geeignetes Objekt für eine auch sprachwissenschaftlich fruchtbare Erörterung abgebe. Ein Essay habe nicht die Funktion, wissenschaftliche Ergebnisse zu erarbeiten; da er also kein wissenschaftliches Ziel verfolge und demgemäß auch keine wissenschaftlichen Methoden anzuwenden brauche, müsse er von vornherein für wissenschaftliche Erkenntnisse unergiebig sein. Dieses Urteil wäre nicht nur kurzschlüssig, es ließe auch die rezeptionsgeschichtlichen Realitäten außer Acht. In der Tat hat der Essay vom Elend und Glanz der Übersetzung eine stärkere Wirkung ausgeübt, als man dies gemeinhin von einem kleinen Stück Kunstprosa erwartet. In der übersetzungstheoretischen Diskussion hat er vor allem seit Erscheinen der deutschen Fassung unerwartete Beachtung gefunden. (Reiß, 1986: 203)[32]

31. Nuestra traducción: amplio abanico de temas.

32. Nuestra traducción: Se podría argumentar que un ensayo, a pesar de estar formulado con habilidad y brillantez, no constituye un objeto de estudio apropiado para una discusión lin-

De este modo, Ortega se consideraría con frecuencia una autoridad máxima y se recurriría a sus palabras para conferir rigurosidad en la defensa de determinadas posiciones respecto a la traducción. ¿A qué se debe, pregunta Reiß, el enorme impacto de esta reflexión? La autora apunta cuatro concausas:

> Die deutsche Übersetzung des Essays erschien gerade zu einem Zeitpunkt, als das Interesse der Linguistik an der synchronen Sprachkomparatistik neu erwacht war und damit die moderne Sprachwissenschaft den Fragen der Übersetzung eine erhöhte Beachtung zu schenken begann, während gleichzeitig die ersten systematischen Ansätze zu einer wissenschaftlichen Fundierung der jahrtausendealten Übersetzungspraxis zu verzeichnen waren. (Reiß, 1986: 204)[33]
> […]
> *Elend und Glanz der Übersetzung* stellt, zumindest in der spanischen Originalfassung, ein vollendetes Stück Kunstprosa dar. Ortega entfaltet den ganzen Reichtum seiner bildhaften, zupackenden, lebendigen Sprache, die den Leser gefangen nimmt, ihn für jedes Thema begeistern könnte und die Lektüre zum ästhetischen Genuß macht. (Reiß, 1986: 204).[34]
> […]
> [Eine Struktur] «mit Dialogpartnern» erlaubt es dem Autor, von verschiedenen Standpunkten her sein Thema zu beleuchten […]. Ohne daß er bei der relativen Kürze seiner Ausführungen das Thema auch nur im entferntesten auszuschöpfen vermag, gelingt es dem Autor auf diese Weise doch, relevante Aspekte des Problems plausibel darzustellen. Dabei wird das Ziel eines klassischen Essays, nicht zu belehren oder nüchtern zu informieren, sondern zum Denken anzuregen, vollauf erreicht. (Reiß, 1986: 204).[35]

---

güística fructífera. La función de un ensayo no consiste en producir resultados académicos, puesto que carecería de un objetivo académico, y no exige la aplicación de una metodología científica. Por tanto, nunca entrañaría utilidad desde un punto de vista académico. Sin embargo, esta actitud no solamente resulta simplista, sino que también obvia la cuestión de su recepción histórica. En realidad, *Miseria y esplendor de la traducción* ha tenido un impacto mucho mayor de lo que cabría normalmente esperar para una pequeña pieza de hábil prosa. En especial desde su publicación alemana, este ensayo ha contado con un reconocimiento inesperado en el marco de la discusión traductológica.

33. Nuestra traducción: La traducción alemana del ensayo apareció en un momento en el que existía un interés renovado por la lingüística comparativa, lo cual dio paso a una lingüística moderna que prestaba más atención a las cuestiones relacionadas con la traducción. Al mismo tiempo, se produjeron los primeros intentos sistemáticos para hallar las bases científicas de la milenaria práctica de la traducción.

34. Nuestra traducción: *Miseria y esplendor de la traducción* constituye, al menos en la versión original española, una completa pieza de prosa literaria en la que Ortega hace gala de toda la riqueza de su lengua, gráfica, con fuerza y viva, que cautiva al lector; que puede, sea cual sea el tema, entusiasmarlo, y convirtiendo la lectura en un gozo estético.

35. Nuestra traducción: […] la estructura «a modo de diálogo» permite al autor estudiar el tema desde diferentes puntos de vista […] A pesar de que no llega a agotar el tema, debido a la

> […]
> Da Ortega sich nicht scheut, aufgrund […] seiner Geistesschärfe in gewissen Punkten auch als Laie dezidiert Stellung zu nehmen, kann es nicht ausbleiben, dass er auch Widerspruch weckt […]. (Reiß, 1986: 204)[36]

Por su parte, Reiß encuentra justificada la conjugación en el ensayo orteguiano de elementos filosóficos y psicológicos pues, coincidiendo con Mounin, considera que la traducción no es exclusivamente una operación lingüística.

Establecidas estas consideraciones, Reiß inicia su análisis del ensayo con la argumentación del filósofo en torno a la mayor facilidad de traducción que presentan las ciencias exactas y naturales, y su distinción entre lengua y terminología. En su exposición, Ortega, observa la autora, habría pasado por alto algunas cuestiones importantes, pues, afirma, «auch jede Fachterminologie – seine *pseudolengua* – [ist] stets in die Gemeinsprache eingebettet» (1986: 205),[37] por cuanto, continúa, un texto científico no sólo se compone de una sucesión de términos especializados:

> Das, was die Übersetzung solcher Texte u.U. erleichtern kann, ist die Tatsache, daß sie sich zumeist auf objektive Gegebenheiten der Realität beziehen, daß also das «tertium comparationis» zwischen Ausgangs- und Zieltext, das für die Auffindung optimaler Äquivalente maßgeblich ist, in der Realität nachgeprüft werden kann. (Reiß, 1986: 205)[38]

Reiß se sitúa así en la misma línea de argumentación que Kainz, y además, añade, en la formación de nuevos términos quedarían excluidas las asociaciones, descripciones y connotaciones subjetivas, lo cual facilitaría aún más la labor traductora. Ahora bien, puntualiza, ello no implicaría que los textos científico-técnicos sean más fácilmente traducibles, sino que presen-

brevedad de su obra, el autor consigue plasmar con éxito aspectos relevantes del problema. De esta forma, la meta de un ensayo clásico no es instruir ni simplemente informar, sino suscitar la reflexión, algo que logró con creces.

36. Nuestra traducción: Debido a su erudición, su amplia experiencia y su agudeza de espíritu en determinados aspectos, Ortega no duda en tomar posición, pese a ser un profano en la materia, por lo que no se puede negar que suscitó controversia.

37. Nuestra traducción: toda terminología –su «pseudolengua»– también queda siempre incorporada a la lengua común.

38. Nuestra traducción: Lo que realmente puede facilitar la traducción de este tipo de textos es el hecho de que la mayoría de ellos se refieren a hechos objetivos de la realidad, lo que significa que el «tertium comparationis» entre el texto origen y el texto meta, que desempeña un decisivo papel en la búsqueda de la correspondencia óptima, puede ser contrastado en el mundo real.

tan dificultades distintas, como señalara Jumpelt, quien, por su parte, advertiría además sobre otra cuestión obviada en la reflexión orteguiana, a saber, la divergente adaptación que cada terminología experimenta en función de los diferentes sistemas lingüísticos.

Como ya anticipábamos, esta autora se muestra especialmente interesada en los ejemplos prácticos proporcionados por Ortega para ilustrar sus ideas, los cuales, en su opinión, no habrían resultado muy acertados. En primer lugar, sobre la equivalencia entre «Menge» y «conjunto» esta autora señala:

> Damit deckt sich also zumindest eine der Definitionen des spanischen Wortes mit dem deutschen. Nehmen wir hinzu, dass die neuere Sprachwissenschaft, wenn sie das Übersetzen unter dem Aspekt der Synonymie betrachtet, es als nahezu normal erscheinen lässt, dass sich Wörter in zwei verschiedenen Sprachen nie völlig decken, da dies doch sogar zwischen zwei Wörtern einer und derselben Sprache schon fast nie der Fall ist [...] liegt bei den Sprachzeichen «Menge» und «conjunto» in der im Beispiel angeführten Wortkombination ein Fachterminus der Mathematik vor, der begrifflich eindeutig definiert ist und intersubjektiv als voll synonym und damit als vollgültiges Äquivalent am objektiven Redegegenstand verifiziert werden kann. Damit mangelt es dem Beispiel an Beweiswert für die grundsätzliche Unmöglichkeit der Übersetzung [...]. (Reiß, 1986: 206)[39]

Sin embargo, indica Reiß, Ortega podría haber empleado este ejemplo para ilustrar la actuación de los diferentes sistemas lingüísticos en la formación de nuevos conceptos. Reiß también reflexiona sobre la consideración orteguiana de la traducción como actividad utópica y su justificación en la exposición de Humboldt sobre la «forma interna» de las lenguas. Esta concepción, entiende Reiß, se articula en torno a las palabras, como entidades individuales, pero –explica– la traducción se concentra en el significado de las palabras insertadas en un contexto lingüístico y situacional determinado:

> Die Argumentation stützt sich bei Ortega wie bei Humboldt und den Neu-Humboldtianern demnach auf das Einzelwort; die so gewonnenen Erkennt-

39. Nuestra traducción: Por tanto, al menos una de las definiciones en español equivale a la alemana. Podemos añadir que en la lingüística más reciente, si consideramos la traducción desde el punto de vista de la sinonimia, está prácticamente aceptado que una palabra muy rara vez significa lo mismo en dos lenguas diferentes [...] Los signos lingüísticos «Menge» y «conjunto», utilizados junto a las palabras proporcionadas en el ejemplo, constituyen términos técnicos del ámbito de las matemáticas, conceptualmente definido con claridad y, por tanto, serían inequívoca y completamente sinónimos. Por ello, en este contexto, estos términos pueden verificarse como equivalentes perfectos. En consecuencia, el ejemplo carece de valor prueba de la imposibilidad fundamental de traducir.

nisse werden dann kurzerhand auf das Gesamtphänomen Sprache und auf Sprache im Text übertragen. Hier liegt, zumindest was das Problem der Übersetzung anbelangt, eine methodische Unsauberkeit vor, die notwendigerweise zu weiteren Fehlschlüssen führen muß. (Reiß, 1986: 207)[40]

Esta actitud crítica se extiende al célebre ejemplo de Ortega de «bosque», el cual tampoco resultaría apropiado, según Reiß, para argumentar la imposibilidad de la traducción, pues, especialmente en el caso de nombrar «realer Gegenstände» (1986: 208),[41] el traductor puede nivelar las diferencias existentes entre las dos realidades, posibilidad que, para esta autora, habría sido contemplada incluso por Schleiermacher:

> Die «deutsche Wirklichkeit Wald» liesse sich je nach Kontext u.a. mit «selva», «monte» oder «soto» anstatt mit «bosque», die «spanische Wirklichkeit bosque» auch mit «Baumbestand», «Gehölz», «Forst», «Hain», etc. adäquat wiedergeben. (Reiß, 1986: 208)[42]

De manera similar, Reiß analiza la imagen del «flou literario» utilizada por Ortega:

> Das Bild ist effektvoll, […] hält aber ebensowenig […] der rationalen Betrachtung stand. […] Selbst eine Interlinearversion würde noch «flou» aufweisen, weil die einzelnen Worte sich aus verschiedenen Graphemen zusammensetzen. Aus einer utopischen Voraussetzung kann aber logischerweise nur die Schlußfolgerung eines «utopischen Ergebnisses» erwachsen. (Reiß, 1986: 208-209)[43]

Partiendo de la distinción efectuada por Schleiermacher, Reiß señala que Ortega se posicionaría a favor de la extranjerización, y formularía algunos

---

40. Nuestra traducción: La argumentación de Ortega, Humboldt y los neo-humboldtianos parte entonces de la palabra individual; el conocimiento adquirido a partir de ésta sería simplemente proyectado al fenómeno global del lenguaje del texto. Simplemente en relación con el problema de la traducción, existe algo dudoso, desde el punto de vista metodológico, en este planteamiento que irremediablemente nos llevará a conclusiones equivocadas.

41. Nuestra traducción: objetos reales.

42. Nuestra traducción: La «realidad alemana *Wald*» podría, dependiendo del contexto, ser traducida por ejemplo, por «selva», «monte», o «soto» en lugar de «bosque»; la «realidad española *bosque*» por «Baumbestand», «Gehölz», «Forst», «Hain», etc.

43. Nuestra traducción: La imagen es efectiva […] no obstante, no puede soportar un enfoque racional. […] Incluso una versión interlineal provocaría un «flou» puesto que las palabras están compuestas de diferentes caracteres. Una premisa utópica sólo puede concluir, lógicamente, en un «resultado utópico».

principios básicos que, entiende la autora, culminarían en las tres consideraciones siguientes:

> 1. «Die Übersetzung ist kein Duplikat des Originaltextes, sie ist nicht dasselbe Werk mit anderem Wortschatz». […] Daß es dabei nicht lediglich um einen Austausch von Worten gehen kann, ist […] nach den Erkenntnissen der Sprachwissenschaft, insbesondere der Textlinguistik, einsichtig, da Texte nicht aus beziehungslos aneinandergereihten Wörtern, sondern aus Worten, Syntagmen, Sätzen und Abschnitten bestehen […] – und zwar in jeder Sprache in je besonderer Weise […]. Die erste These kann also mit noch besseren Gründen, als Ortega selbst sie anführt, vollauf bejaht werden. (Reiß, 1986: 209)[44]
> […]
> 2. «Die Übersetzung gehört nicht einmal zu der gleichen literarischen Gattung wie das übersetzte Werk». (Reiß, 1986: 209)[45]

Reiß se detiene en esta cuestión para realizar una breve revisión histórica: la reflexión de Ortega tendría sus raíces, apunta, en el romanticismo alemán: en la misma línea que Humboldt, Ortega defendería una posición que aún actualmente, sobre todo en el ámbito de la traducción literaria, continuaría vigente:

> Die Erschließung des gedanklichen Gehaltes des Ausgangstextes glaubt er damit bewerkstelligen zu können, daß der Übersetzer die Gesetze der fremden und nicht die der eigenen Sprache zur Richtschnur der sprachlichen Gestaltung nimmt, selbst wenn dabei die grammatische Toleranz der Zielsprache «bis an ihre Grenze gezwungen» […] werden [muß], um die «dem übersetzten Autor eigentümliche Ausdrucksweise durchscheinen» zu lassen […]. (Reiß, 1986: 210)[46]

---

44. Nuestra traducción: 1. «La traducción no es un doble del texto original; no es, no debe querer ser la obra misma con léxico distinto». […] de acuerdo con las conclusiones de estudios lingüísticos, especialmente de la lingüística textual, un texto no consiste en palabras independientes conectadas, sino en palabras, sintagmas, oraciones y párrafos que están interconectados de múltiples formas –en cada lengua de una forma especial […] Por lo tanto, esta primera afirmación se podría formular con una argumentación más apropiada que la de Ortega.

45. Nuestra traducción: 2. «La traducción ni siquiera pertenece al mismo género literario que lo traducido».

46. Nuestra traducción: Ortega considera posible hacer accesible la sustancia conceptual del texto origen, sugiriendo al traductor emplear las normas de la lengua extranjera y no las de su propia lengua materna, como guía para el diseño lingüístico, incluso si la tolerancia gramatical de la lengua meta ha de ser «forzada hasta el límite» […] para que «transparezcan en ella los modos de hablar propios del autor traducido» […].

Así, Reiß recupera los comentarios del filósofo acerca de la traducción de Schleiermacher de Platón como ejemplo de su ideal de traducción, ahora bien, observa esta autora, el filósofo español no habría tenido en cuenta las palabras de Wilamonwith-Moellendorff acerca de la ilegibilidad de esta traducción. Y aún más, el propio Ortega no se habría ceñido a sus postulados en su traducción de la cita de Goethe que incorpora en *Miseria y esplendor de la traducción*:

> «Nur alle Menschen machen die Menschheit aus» [gibt Ortega] in seinem Essay mit «Solo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano» wieder [...], was eher einer elegant formulierten Paraphrase oder Interpretation im Spanischen entspricht als der von Ortega geforderten Art der Übersetzung, die die Möglichkeiten der Zielsprache «bis an die äußerste Grenze der Verständlichkeit zwingt». Übersetzer Kilpper hat denn auch –da das Original in dieser Übersetzung so wenig «durchscheint»– konsequenterweise das Zitat nicht wiedererkannt; er übersetzt es ins Deutsche zurück, anstatt das Originalzitat aufzusuchen, so daß in der nun entstandenen Formulierung: «Nur in der Gemeinschaft aller Menschen ist das Menschliche vollkommen lebendig», wahrscheinlich Goethe selbst sich nicht wiedererktannt hätte. (Reiß, 1986: 211)[47]

No obstante, a pesar de estas objeciones, Reiß admite que la afirmación orteguiana comporta una valiosa interpretación que encajaría en la tendencia traductológica extranjerizante, en la cual la traducción representa un fin en sí misma.

> 3. «Handelt es sich um ein dichterisches Werk, so ist es seine Übersetzung nicht; sie ist vielmehr ein Hilfsmittel, ein technisches Verfahren, das uns dem Original annähert, ohne es wiederholen oder ersetzen zu wollen». (Reiß, 1986: 209)[48]

---

47. Nuestra traducción: «Nur alle Menschen machen die Menschheit aus», lo que Ortega la traduce con: «Sólo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano», lo cual se ajusta más a una interpretación o una paráfrasis elegantemente formulada en español que al tipo de traducción exigido por Ortega que agota los recursos de la lengua meta «hasta el extremo de lo inteligible». Kilpper entonces, lógicamente, no habría reconocido la cita –pues el original resultan tan poco «transparente»–; y la volvería a traducir al alemán, en lugar de buscarla en el texto original, en esta nueva formulación «Nur in der Gemeischaft aller Menschen ist das Menschliche vollkommen lebendig», en la cual probablemente el propio Goethe no se habría reconocido.

48. Nuestra traducción: 3. «Si ésta es una obra poética, la traducción no lo es, sino más bien un aparato, un artificio técnico que nos acerca a aquélla sin pretender jamás repetirla o sustituirla».

En relación con esta tercera afirmación orteguiana, comenta Reiß:

> Unter dieser Voraussetzung kann auch die dritte These Ortegas akzeptiert werden […] Die These wäre also nur dann berechtigt, wenn das dichterische Kunstwerk nicht als solches übersetzt wird, sondern die Übersetzung der Belehrung, der Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnisse, der Durchführung sprachlicher Experimente oder irgendeinem andern Zweck dienen soll, der in der kommunikativen Funktion des Originalwerkes nicht angelegt ist. Soll die originale Funktion auch zur Funktion der Übersetzung werden […], sollte vielmehr der Übersetzer eines sprachlichen Kunstwerks ein analoges Werk schaffen, das in möglichst großer Annäherung Einsicht in die sprachliche Gestaltung *und* den gedanklichen Gehalt *und* den literarischen Rang des Originals gewährt. […] dieses Ziel [ist] nur sehr schwer zu erreichen […].(Reiß, 1986: 212)[49]

Efectuado el análisis de los planteamientos orteguianos sobre la traducción, Reiß completa este estudio con una breve revisión de la traducción alemana del ensayo realizada por Gustav Kilpper (véase 4.5). Se trataría, a su juicio, de una traducción que, si bien no respondería al principio de la «integralen Kommunikationsleistung» (1986: 212),[50] tampoco materializaría las ideas de Ortega sobre la práctica traductora. Así, esta autora ofrece una valoración global de esta traducción:

> Sollte der Übersetzer am Ende doch versucht haben, den Essay als ein kleines Sprachkunstwerk, das er ja im Original unbestreitbar ist, zu übersetzen? […] die Lektüre der gesamten Übersetzung [hinterläßt] streckenweise den Eindruck so großer sprachlicher Unbeholfenheit […] daß sie einem deutschen Leser keinerlei Einblick in den literarischen Rang, den sprachkünstlerischen Reiz des Originals vermittelt. Damit ist jedoch der genuine Sinn einer integralen Übersetzungsleistung verfehlt. (Reiß, 1986: 213)[51]

---

49. Nuestra traducción: Bajo estas premisas, también la tercera de las afirmaciones orteguianas podría ser aceptada. Esto implica que esta teoría sólo podría justificarse si la traducción de la obra poética no se realiza como un fin en sí misma, sino que está destinada a servir para instruir, generar resultados académicos, realizar experimentos lingüísticos o cualquier otro propósito que no sea inherente a la función comunicativa de la pieza artística original. Si la función del texto origen ha de ser reproducida […] el traductor de la obra artística origen habría de crear una pieza artística análoga, la cual, intentando al mismo tiempo la mayor aproximación posible, refleje la estructura lingüística, el contenido conceptual *y* la calidad literaria del original. Esto resulta […] muy difícil de conseguir […].

50. Nuestra traducción: enfoque comunicativo integral.

51. Nuestra traducción: Después de todo, ¿tradujo el traductor este ensayo como la breve pieza artística –que sin duda constituye el texto original–? […] la lectura de la traducción completa crea la impresión de una enorme confusión lingüística […] y el lector alemán no tiene idea alguna del estatus literario o del atractivo artístico del lenguaje del texto origen. Por tanto, sin embargo, se pierde el sentido auténtico del enfoque comunicativo integral.

Reiß concluye este estudio con una valoración de *Miseria y esplendor de la traducción*:

> In seinem Essay vom *Elend und Glanz der Übersetzung* geht es Ortega nicht in erster Linie um eine objektiv nachprüfbare Information zu Fragen des Übersetzens; er legt vielmehr ein kenntnis- und gedankenreiches, künstlerisch durchgeformtes, in sich geschlossenes, aber die Thematik damit nicht abschließendes, sondern nach allen Seiten offenes, zum Weiterdenken anregendes Stück literarischer Prosa vor, sozusagen Mitteilung auf höchster Ebene mit den Kunstmitteln der Sprache. (Reiß, 1986: 214)[52]

En 1997, encontramos un análisis proveniente del ámbito del italiano, «Stile di pensiero e stile letterario: Ortega in traduzione», realizado por Macola. Este trabajo efectúa un recorrido por las principales obras de Ortega y contiene un análisis global de los rasgos más definitorios de su obra, vertebrada, entiende esta autora, en torno a la cuestión del «estilo»:

> Per Ortega lo stile non attiene unicamente alla dimensione letteraria, ma diviene un aspetto importante in tutti i temi caratterizzano la sua opera […] La centralità del problema dello stile diventa la connessione inscindible che esiste tra il pensiero di Ortega e la sua scrittura. Una scrittura che associa constantemente un aspetto d'immediatezza, di duttilità e di sensibilità per il contesto di ascolto, con l'apertura alle dimensioni più complesse e abissali della sua speculazione. (Macola, 1997: 123, 129)

Del mismo modo, reflexiona Macola sobre el importante papel de la metáfora (cf. 3.3.2.7) en la obra del filósofo:

> La metafora non è pertanto solo un mezzo d'espressione, ma anche un mezzo esseziale per capire, perché gioca con le differenze […] La metafora è un modo di conoscere realtà diverse. (Macola, 1997: 133)

Tras el recorrido por las características más definitorias del pensamiento del filósofo, y la descripción de sus principales obras, esta autora se centra en el estudio de *Miseria y esplendor de la traducción*. Esta reflexión se vería suscitada, señala Macola, por la conciencia de Ortega de los riesgos que

52. Nuestra traducción: En su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, Ortega no aborda la traducción desde una perspectiva objetiva concreta, sino que con un enfoque documentado, meditado y artístico, nos presenta la cuestión de una manera abierta, en una estimulante pieza de prosa literaria en la comunicación del más alto nivel del arte del lenguaje.

conllevaba la traducción de sus trabajos.[53] Además, sostiene la autora, «il tema lo attira in quanto è consapevole del nesso che esiste tra metaforicità del linguaggio e problema della traduzione».

A continuación, examina los aspectos más destacados, a su juicio, de *Miseria y esplendor de la traducción*, al tiempo que los relaciona con una posible aplicación práctica en la traducción de este ensayo a la lengua italiana. Comienza su análisis con los planteamientos orteguianos sobre «escribir bien» y, puesto que, entiende Macola, la traducción exigiría la misma «genialidad» requerida por la escritura, declara:

> Tradurre è allora per lui una pretesta utopica, un compito impossibile, come lo son per Freud «educare, governare, psicoanalizzare»: si tratta sempre di compiti relativi al produrre forma. (Macola, 1997: 136)

Así pues, el breve ensayo orteguiano, afirma Macola, no solamente nos obligaría como traductores a enfrentarnos a sus teorías, sino que también implicaría un compromiso continuo del filósofo, por cuanto éste actuaría como traductor de los pensamientos que quiere transmitir, pues, «la traduzione non riguarda solo lingue diverse, ma anche livelli differenti del propio pensiero» (1997: 136). Macola introduce en este punto la reflexión de Ortega en el capítulo «Sobre el hablar y el callar»:

> Il silenzio diventa il vero *medium* tra l'opera e il suo traduttore. Il silenzio non è un senso, qualcosa di pieno, ma è un vuoto comune a tutte le lingue, però questo vuoto è in rapporto ad altro ed è questo rapporto che va salvato. Se nella traduzione non si riesce a dare il senso a ciò che l'autore tace, si traslacia la cosa più importante. (Macola, 1997: 137)

Para esta autora existe una importante vinculación entre los planteamientos orteguianos en este punto y la metáfora, por cuanto ésta constituye una traducción parcial de una intención, lo cual comportaría, al mismo tiempo, una dificultad al abordar la traducción de la obra de Ortega:

> Infatti se traduciamo il suo testo dal punto di vista del senso diciamo ciò che egli dice, ma lasciamo da parte cospicui valori sovrasegmentali che dicono in altro modo e offrono i nessi essenziali della sua teoria. (Macola, 1997: 137)

53. Recordemos que en 1937 tiene lugar la traducción de *La rebelión de las masas* a la lengua francesa.

Se plantea, entonces, un problema, a saber «come tradurre ciò che para Ortega stesso è intraducibile, ma che risuona attraverso tutta la sua scrittura?» (1997: 138). Esta cuestión se complicaría aún más, afirma Macola, al considerar la reflexión orteguiana basada en las consideraciones de Humboldt sobre la «forma interna» de las lenguas:

> Il rapporte che c'e tra *Wald* e *bosque* non è biunivoco ma mette in gioco l'insime delle due lingue. I due termini si corrispondono, non tanto perché si riferiscono allo stesso oggetto, ma perché il movimento complessivo dei due sistemi linguistici consente loro una parziale sovrapposizione. (Macola, 1997: 138-139)

Pero, además de la ausencia de correspondencia inequívoca entre las diferentes lenguas, se añade un nuevo nivel de dificultad derivada del estilo. Renunciar a conceder un estilo propio a la lengua a la que traducimos en favor del estilo de la lengua del texto original implicaría renunciar a «tenere quel testo nel presente della sua lingua e nell suo presente» (1997: 139). Por tanto, esta autora se decantaría por una posición intermedia frente a la extranjerización:

> Dobbiamo rendere attraverso il nostro italiano chò che lo stile di Ortega rappresenta all'interno dell'orizzonte d'attesa del lettore spagnolo. Per farlo non possiamo contare su di una corrispondenza sicura, non possiamo prendere a modello un certo stile italiano dicendo che è l'equivalente italiano delle stile di Ortega, perché non c'è nessum equivalente italiano di stili spagnoli [...]. (Macola, 1997: 139-140)

Sin embargo, en una línea de argumentación similar a la adoptada por Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*, la autora considera que el aceptar la ausencia de equivalencias absolutas, no supondría sino un primer paso que, junto con la conciencia de la posibilidad de producir parcialmente los efectos del original en la lengua de llegada, en este caso concreto el italiano, entrañaría la gran posibilidad de la traducción: «ovvero, con parole di Ortega: il suo splendore» (1997: 140). En este proceso, habríamos de considerar la reflexión de Benjamin, autor que estaría latente, según Macola, en los planteamientos de Ortega, sobre la «lengua pura», entendida como «il momento in cui la lingua genera l'opera e allo stesso tempo si ricrea come lingua» (1997: 141):

> Il compito del tradurre è allora quello di rispetare il momento vitale e riconstitutivo della lingua nell'opera. Come nella vita, questo momento non attiene per Ortega ad un participio passato, ma ad un gerundio; è un «faciendum e non un factum». (Macola, 1997: 141)

De aquí, cabría derivar la consideración de Ortega de la traducción como una actividad utópica, ligada a un objetivo imposible:

> La traduzione è per Ortega la manifestazione di quell'ascesi in cui tutta la vita umana prende la sua forma e che egli può paragonare all'activitá sportiva, nella quale lo sforzo, più che tendere a un risultato, mira al piacere di essere espresso. Un topista è prima di tutto un inesorabile realista. (Macola, 1997: 141-142)

Macola reflexiona también sobre las ideas orteguianas de la traducción como herramienta posibilitadora de la integración de la Humanidad, aspecto en el que vendría a sumarse a la reflexión del filósofo:

> La traduzione offre dunque l'opportunità di far invadere la propria lingua da uno spirito diverso che debe tradursi in forzature […] Bisogna constringere all'esperienza di una novità lingüística in tutta una serie di casi in cui altrimenti il movimento del testo originario si perderebbe con ciò che in esso potrebbe constituire un evento per il lettore. (Macola, 1997: 142-143)

Entonces, la lengua a la que se traduce debería dar testimonio, eso sí, a través de su movimiento propio, del movimiento de la lengua de la que se traduce, lo cual sería posible, gracias al, como lo denominara Ortega, «silencio», por cuanto éste representa la posibilidad, común a todas las lenguas, de hablar. No obstante, precisa la autora, la posición extranjerizante de Ortega habría de entenderse en el contexto de los textos científicos:

> Il lavoro della lettera viene espresso da Ortega attraverso il firemimento al discorso scientifico, che farebbe della traduzione un 'apparecchiatura, un artificio tenico che ci avvicina all'opera senza pretendere di ripeterla o di sostituirla; oppure è presente quando l'autore parla delle traduzione di Platone […]. (Macola, 1997: 145)

Para concluir su estudio, Macola proporciona una valoración global de la consideración de Ortega sobre la traducción, la cual, a su juicio, estaría derivada de la prescripción orteguiana para el perfecto escritor y directamente influida por la dialéctica que Benjamin reconocía como propia de la dinámica de la idea en la historia:

> […] rende la traduzione possible e impossibile, perché da una parte toglie la finzione che cia sia qualcosa di dicibile in una lingua terza, un metalinguaggio […] inoltre, nel momento in cui dissolve l'idea della traduzione come perfetto equivalente in un'altra lingua di ciò che è scritto nella prima, istiuis-

> ce anche la possibilità che la traduzione diventi evidenza della scarto che esiste tra una qualsiasi attribuzione di un significato a un testo e l'apertura effettiva della lettera di quel testo. (Macola, 1997: 146)

6.3. Citas breves

Como hiciéramos en el capítulo precedente (véase 5.3), recopilamos en este epígrafe aquellas referencias a Ortega en las que los diferentes autores hacen alusión a las ideas expresadas por el filósofo en *Miseria y esplendor de la traducción*, sin adentrarse en ningún tipo de valoración. Sin embargo, consideramos que en el caso de la traductología occidental, las referencias a Ortega, merecerían, en cierta manera, una interpretación diferente de la que proporcionábamos en el epígrafe con el mismo título del capítulo anterior. Por un lado, nos enfrentamos ahora a un contexto mucho más amplio; por otro, en este caso no tendrían cabida las posibles actitudes de «papanatismo nacional» a las que hemos aludido en los capítulos anteriores (cf. 4.6, 5.1). No en vano, podemos observar, de entrada, que en el corpus seleccionado, Ortega dejaría ya de representar una presencia prácticamente «omnipresente», situación que pudimos, sin embargo, constatar en el análisis de las «citas breves» en la traductología del ámbito del español. Con todo, aún podríamos hablar de una considerable presencia de los planteamientos del filósofo, siempre en términos relativos.

En el epígrafe dedicado a las citas breves de Ortega en la traductología del ámbito del español (véase 5.3), reflejábamos, en primer lugar, aquellas referencias al filósofo en las cuales era considerado como el único representante de la tradición española en el contexto traductológico europeo, algo que, como podemos ver ahora, queda ampliamente materializado en las reflexiones de los diferentes teóricos occidentales. Asimismo, nuestros teóricos consideraban *Miseria y esplendor de la traducción* como una de las reflexiones más representativas de su período histórico. En el contexto traductológico occidental, Ortega parece continuar situado en esta privilegiada posición.

Así lo reflejaba Mounin, ya en 1976, en su obra *Linguistique et traduction*:

> On collectionnait ce qu'avaient dit Horace et Cicéron, Saint-Jérôme, Dante, Étienne Dolet, Perrot d'Ablancourt, ou Rivarol, Houdar de la Motte, Madame Staël ou Leconte de Lisle; ou Pope; ou Goethe; ou Victor Bérard et André Mazon, ou André Gide. Les plus récentes sommes là dessus restent *Miseria y es-*

plendor de la traducción, par Ortega y Gasset, et *Sous l'invocation de Saint-Jérôme*, par Valéry Larbaud (Paris, N.R.F., 1946). (Mounin, 1976: 77)[54]

En 1981, esta representatividad histórica se haría extensiva al ámbito anglófono. En *Approaches to Translation*, Newmark sitúa el ensayo orteguiano entre las reflexiones más destacadas del siglo XX:

> In the pre-linguistic period of writing on translation, which may be said to date from Cicero through St. Jerome, Luther, Dryden, Tytler, Herder, Goethe, Schleiermacher, Buber, Ortega y Gasset, not to say Savory, opinion swung between literal and free, faithful and beautiful, exact and natural translation, depending on whether the bias was to be in favour of the author or the reader, the source language or the target language of the text. (Newmark, 1981: 38)

En la década de los noventa, continuamos constatando el carácter representativo del ensayo de Ortega. En *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice* (1993), Barnstone contempla la reflexión del filósofo entre aquellas más destacadas, desde la perspectiva de la traducción poética:

> Although we do not possess an Aristotle to establish a single, prevailing poetics, we do have important writings by Horace, Quintilian, Jerome, Du Bellay, Tytler, Dryden, Pope, Goethe, Herder, Arnold, Croce, Benjamin, Ortega, Wittgenstein, Jakobson, Derrida, Steiner, and Eco. (Barnstone, 1993: 6)

Dos años después, en 1995, en el ámbito francófono, Bastin volvería a reflejar la condición de clásico alcanzada por *Miseria y esplendor de la traducción* en su «Reseña a *Les belles Infidèles*» de Mounin:

> *Les belles infidèles* n'est pas un analyse scientifique des problèmes de traduction. Cet essai ne procède pas non plus d'une motivation didactique. Il n'y pas la prétention de la thèse doctorale ni du manuel pédagogique. Comment dès lors cet ouvrage est-il devenu classique? Immédiatement précédé par des textes, désormais classiques eux-aussi, comme *La tâche du traducteur* (1923) de Walter Benjamin, *Miseria y esplendor de la traducción* (1937) de José Ortega y Gasset et *Droit et devoirs du traducteur* de Valéry Larbaud [...]. (Bastin, 1995: 654)

Un año más tarde, encontramos otra reflexión, proveniente en este caso del ámbito germanófono, en la que *Miseria y esplendor de la traducción* re-

---

54. Este autor también recoge el ensayo de Ortega en la bibliografía de su obra *Teoria e storia de la traduzione* (1965: 227) (Mounin, G., *Teoria e storia della traduzione*, Turín, Einaudi, 1965).

aparece como una reflexión representativa de su período histórico. En «Text type and Translation Method: An Objective Approach to Translation Criticism» (1996), Nord apunta:

> Some of the people we now consider the leading lights of the discipline were mentioned occasionally and are duly quoted in Reiß's book: Eugene Nida, George Mounin, Ortega y Gasset, not to mention Martin Luther; St. Jerome and Cicero. (Nord, 1996: 81)

En el año 2002, Salevsky, en *Translationswissenschaft: Ein Kompendium*, continuaría con esta tendencia:

> Die TW ist eine sehr junge Wissenschaftsdisziplin, deren Eingenständigkeit zu begründen der zweiten Hälfte des 20. Jh. vorbehalten blieb. Äußerungen zu Problemen des Übersetzens finden sich selbstverständlich auch schon in früheren Zeiten (vgl. dazu u.a. Hyeronymus, Martin Luther, Novalis, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, August Wilhelm von Schlegel, Arthur Schopenhauer, Jakob Grimm, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, und José Ortega y Gasset in: Störig 1973 […]. (Salevsky, 2002: 101)[55]

Asimismo, observamos, como sucedía en el ámbito de la traductología de nuestra tradición, algunos ejemplos, en los que las ideas expuestas por Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* habrían quedado constituidas en conceptos integrantes de la reflexión traductológica.

De este modo, en 1981, hallamos el trabajo de Schmitt, «Traduction et linguistique», en el cual este autor hace referencia a la expresión «miseria del traductor» acuñada por el filósofo español:

> Dans ce cas le choix des moyens d'expression s'avère spécialement difficile parce que les deux textes se pénètrent d'une manière particulière et que le texte en langue source exige l'esclavage d'un texte calqué. Là où la forme et le contenu sont à transposer d'une manière à la fois identique et différenciée ont doit parler avec Ortega y Gasset de la *misère du traducteur*. (Schmitt, 1981: 158)

---

55. Nuestra traducción: La traductología es una disciplina académica muy joven cuya independencia data de la segunda mitad del siglo XX. Pero ya en épocas anteriores podemos encontrar reflexiones en torno a problemas relacionados con la traducción (figuras destacadas son san Jerónimo, Martín Lutero, Novalis, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, August Wilhelm von Schlegel, Arthur Schopenhauer, Jakob Grimm, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, y José Ortega y Gasset en: Störig 1973 […].

En 1997, la reflexión de Neubert «Postulates for a Theory of Translatio», constituye una representación de esta consolidación conceptual. Este autor recurre en este trabajo a la concepción antagónica de la actividad traductora expresada por Ortega:

> The basic problem then, is how they are transformed when they are constituents of this special type of language use. There is, of course, a long tradition of thought about this special language activity. *Mediating discourse*, as I shall tentatively call it, has been the subject of both theoretical and practical concern. Theoreticians as well as practitioners of the mediating craft have put forward an enormous body of opinion highlighting the miseria y esplendor de la traducción (Ortega y Gasset, 1937). (Neubert, 1997: 3)

Un año después, en la tradición anglófona, encontramos el trabajo de Metzger, «Theories of the Translation Process» (1998), donde el autor incorpora a sus planteamientos la expresión antagónica que da título a la reflexión orteguiana:

> Since not all the nuances in a text can be conveyed into another language, the translator must choose which ones are to be rendered and which are not. For this reason the cynic speaks of translation as «the art of making the right sacrifice», and the Italians have put the matter succinctly in a proverb, «The translator is a traitor» *(traduttore, traditore)*. In short, except on a purely practical level, translation is never entirely successful. There is always what Ortega y Gasset called the misery and the splendor of the translation process. (Metzger, 1998)

En 2002, en el ámbito lusófono encontramos en Frei, *Tradução e recepção literárias: O projecto do traductor*, otro ejemplo en el cual esta autora integra algunos conceptos expuestos por Ortega en su ensayo en el desarrollo de su reflexión, como indica por medio de una nota a pie de página:

> O efeito de retorno define, precisamente, a relação transaccional entre a tradução e o texto de partida. Por um lado, a sua traduzibilidade está inscrita na estrutura do texto-fonte. A língua, como suporte do texto, é feita de manifestações e silêncios, sendo cada língua um conjunto de signos que, de maneira diferente, organiza o que diz e o que não diz. Neste sentido o intraduzível é uma noção histórica que se refere àquilo que ainda não se encontrou na língua de tradução. (Frei, 2002: 57)

Años después, Neubert, en el ámbito germanófono, nos proporciona otro ejemplo en el que la concepción antagónica de la traducción del filósofo

queda incorporada a la literatura traductológica occidental. Así, en «Case Studies in Translation: The Study of Translation Cases» (2004), señala:

> Translation has been more and more turned into «normal» TL discourse, with their creators becoming invisible transfer agents. […] This applies to practically all genres and registers from highly specialised technical texts to literary art forms. It is, therefore, precisely by singling out cases of translation that both the specialists as well as the general public should be sensitised to the glory and plight of the translator's craft (Ortega y Gasset 1937, 1947). (Neubert, 2004: 17)

Asimismo, la clasificación orteguiana de la traducción como actividad utópica, junto con sus consideraciones en torno a la posibilidad/imposibilidad de la traducción, hacen de Ortega una presencia habitual en las reflexiones de autores de las diferentes tradiciones occidentales.

En 1978, Mel'čuk, en «Théorie de langage, théorie de la traduction», comenta:

> On se demande depuis des siècles si, vraiment, on peut toujours traduire n'importe quel texte […] Les uns répondent: Non, jamais; rien n'est traduisible. Par exemple, Wilhelm von Humboldt […], se voit appuyé par Ortega y Gasset: «¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico?» (dans *Miseria y esplendor de la traducción*). On peut multiplier les citations sans fin, en évoquant Dante, Benedetto Croce, Goethe, etc. (Mel'čuk, 1978: 294)

Años después, en 1993, de nuevo desde la perspectiva de la traducción poética, Barnstone considera a Ortega como uno de los «detractores» de esta actividad:

> Among the doubters of the possibility of poetry translation are major poets, although major poets, in all languages, are also authors of most of the triumphs of poetry translation. Among the detractors, Shelly, Croce, Ortega, and Frost each wrote directly, or by implication, unfriendly words on the possibility of poetry translation. (Barnstone, 1993: 47)

Chesterman, en *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory* (1997), nos proporciona otra referencia en torno a la consideración orteguiana de la traducción como «actividad utópica»:

> This supermeme is closely linked to the previous one: if translation is defined in terms of equivalence, and since equivalence is unattainable, translation

> must be impossible. Alternatively: equivalence is, by definition, perfect; but perfection, in practice, is unattainable. This is the problem at the centre of Mounin's discussion (Mounin 1963). The meme constitutes the basic «objection préjudicielle» against translation (Ladmiral 1994). Another classical discussion of this idea is the famous essay by Ortega y Gasset (1937), who argues that translation is necessarily «an utopian task» (although he goes on to say that in this respect, translation is like many other human activities and aspirations, including communication in one's mother tongue). (Chesterman, 1997: 10)

En 1999, Sánchez, en «Translation as a(n) (Im)possible Task: Dialect in Literature», vuelve a recuperar las ideas de Ortega:

> Much has been said and written about the possibility and impossibility of the act of translation and, in particular, about the act of translating literary works. Some writers seem to think that any attempt at translation is a utopian undertaking or, if they do not use the word «utopian», they describe such activity as impossible. One could mention writers and philosophers such as Friedrich Schleiermacher, Punja Sloka Ray and Ortega y Gasset, who coincide in considering such activity, at least in theory, as impossible. Ortega y Gasset, for example, asks: «¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico?». (Sánchez, 1999: 301)

Las consideraciones de Ortega respecto de la traducción entendida como producto, es decir, su reflexión sobre las características que habría de presentar la obra traducida, constituye otro aspecto que aparece intercalado en los planteamientos de la traductología occidental.

Así, en 1969, Levý, en *Die literarische Übersetzung: Theorie einer Kunstgattung*, afirma:

> Unserer Betrachtungsweise relativ am entferntesten ist die französische Ästhetik des Übersetzens. Sie wird im wesentlichen charakterisiert durch Zweifel an der künstlerischen Autonomie des Übersetzen Werks («Die Übersetzung ist nicht das Werk, sondern der Weg zum Werk», verkündete schon vor fünfzig Jahren in Spanien Ortega y Gasset [...]. (Levý, 1969: 30)[56]

56. Nuestra traducción: La estética francesa es relativamente la más distante a nuestras consideraciones de la traducción. Se caracteriza fundamentalmente por la duda en la autonomía artística de las obras traducidas («La traducción no es la obra sino un camino hacia la obra», aseguraba hace ya cincuenta años en España Ortega y Gasset) [...].

En la década de los noventa, en 1991, en el ámbito francófono, hallamos una nueva referencia, en la cual Israël, en «Traduction Littéraire: l'appropiation du texte», sostiene:

> En dépit des apparences, la littéralité est donc, elle aussi, une forme d'appropriation car elle défonctionnalise le texte, en lui ôtant sa respiration, en abjurant toute recherche esthétique –Ortega y Gasset n'allait-il pas jusqu'à réclamer que la traduction fût laide– et n'offre au bout du compte qu'un moyen d'accès à l'original, qu'une aide à sa comprehésion. (Israël, 1991: 21)

No obstante, como observáramos en el capítulo precedente, las ideas de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* que parecen haber causado un mayor impacto entre los teóricos de las diferentes tradiciones occidentales, son aquellas que contienen su rigurosa defensa de la traducción extranjerizante.

En «La traduction et ses dimensions transformatrices» (1977), Gambier afirma:

> L'autre méthode entreprend de conduire le lecteur vers l'auteur (expressions, style avec des marques de la langue de départ (LD) dans le texte traduit. Ortega Gasset, Ezra Pound, Ungaretti, Pasternak, Manuel Odonco Mendes… ont servi cette traduction, récréation et déplacement. (Gambier, 1977: 252)

En 1993, Barnstone resume con las siguientes palabras la propuesta de traducción expuesta por el filósofo español:

> […] Ortega requires the reader to move within the linguistic habits of the author, that is, be a servant of the original syntax and lexicon […]. (Barnstone, 1993: 48)

En 1999, encontramos otra referencia a la propuesta de Ortega en la tradición del ámbito anglófono. Milton, en «Translating Latin America», comenta:

> Much contemporary academic writing on translation stresses the importance of a non-ethnocentric approach, producing a translation that will reflect stylistic, syntactic, phonological and lexical elements of the original. […] I can briefly mention the genealogy of this kind of translation. It runs from the Ger-

> man Romantics, through Walter Benjamin, José Ortega y Gasset, Henri Meschonnic to Antoine Berman. (Milton, 1999: 167)

Años más tarde, en 2002, el ámbito del italiano también nos ofrece referencias de la opción defendida por el filósofo español: Sessa, en «A proposito di un saggio di Umberto Eco», afirma:

> Ha avuto quindi torto il traduttore italiano a volervo salvare, ha torto Eco ad avallare la sua scelta? Per ciò che ci riguarda, anche noi preferiamo le scelte di Sanesi rispetto a quelle di Leyris, ma per motivi diversi, ossi a non in ossequio aun contenuto che tale non è quanto per tener fede al principio (tanto caro a Ortega y Gasset) che vuole sia il lettore ad avvicinarsi all'universo semiotico dell'originale è non viceversa. (Sessa, 2002: 92)

Las reflexiones anteriores parecen indicar que en el contexto traductológico occidental, Ortega continúa siendo considerado, como ya sucediera en nuestra tradición (véase 5.3), como una de los principales representantes de la tendencia extranjerizante de la traducción.

6.4. Citas comentadas

Recuperamos aquí aquellas reflexiones que contienen una interpretación de las ideas expuestas por Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*. A fin de sistematizar la información, como indicábamos al principio de este capítulo, nos basamos en la misma clasificación temática empleada en el epígrafe con el mismo título del capítulo precedente (véase 5.4). Sin embargo, dado que los resultados obtenidos en la compilación de referencias no se corresponden exactamente con los obtenidos en el análisis de la traductología del ámbito del español, hemos debido adaptar esta clasificación. Así, en este caso, añadimos un nuevo subepígrafe dedicado a aquellas referencias que contienen una presentación global del ensayo, y agrupamos, al hallar un volumen menor de referencias, todas aquellas reflexiones que contienen aspectos relacionados con las interacciones entre la lengua (o las lenguas) y la traducción.

6.4.1. Ortega: figura occidental de la extranjerización

En líneas generales, podemos comentar que, simplemente ateniéndonos a la mera recopilación de referencias en el corpus seleccionado, encontramos un

menor volumen de referencias que las halladas en el estudio de la traductología del ámbito del español. No obstante, como veremos a continuación, la personificación de esta tendencia en Ortega sigue siendo una práctica relativamente frecuente en el contexto traductológico occidental.

En 1981, en su artículo «Traduction et néologie», Kassai recoge la postura del filósofo español incorporándola a su reflexión sobre el calco sintáctico:

> Le calque syntaxique a souvent été un moyen poétique, alors même qu'il est abandonné dans le langage non poétique: Hördelin garde la syntaxe grecque dans ses traductions de classiques grecs et Ortega y Gasset approuve ce procédé, car, dit-il, il faut «sortir de la langue traduisante pour aller vers l'original». (Kassai, 1981: 131)

En el mismo año, Newmark vuelve a hacer referencia a la concepción de la traducción de Ortega, quien sería, a su juicio, precursor de Nabokov, en la defensa de la traducción extranjerizante, tendencia que este autor considera relevante únicamente para la traducción de «las grandes obras literarias»:

> In contrast, the brilliant essays of Benjamin, Valéry and Nabokov (anticipated by Croce and Ortega y Gasset) advocating literal translation have appeared as isolated paradoxical phenomena, relevant only to translating works of high literary culture. (Newmark, 1981: 38)

También en la década de los años ochenta, en 1988, Snell-Hornby contempla la figura de Ortega como representante de la «drástica» tendencia extranjerizante en su obra *Translation Studies: an Integrated Approach*:

> The emphasis has shifted now from the categoric «not… but» to the more tolerant alternative «either… or», but the rigid dichotomy remains, and Schleiermacher makes it clear in his treatise that he favours the method of *Verfremdung*, or translation that is «faithful» to the original. […] In southern Europe equally drastic conclusions were drawn, by Croce (1902) and by Ortega y Gasset (1973), who maintained that ultimately translation is an «impossible undertaking». (Snell-Hornby, 1988: 10)

Ya en 2000, en la tradición traductológica anglófona encontramos el trabajo de Milton, «The Translation of Mass Fiction», donde este autor interpreta la propuesta del filósofo desde una perspectiva sociológica:

> Ortega, in his essay on translation *Miseria y esplendor de la traducción*, sees translation as a way of escaping from the crowd. It is a mysterious and im-

> possible task in which one can attempt to bring other languages and great authors to affect one's own thought and language, and thus to rise above the cultural levelling of modern society. (Milton, 2000: 172)

En el mismo año, Reiß, en *Translation Criticism: The Potentials and Limitations*, vuelve a reflejar la opción de traducción concebida por el filósofo:

> Ortega y Gasset's (1937, p. 88-89) demands go yet further; he wishes «the translated author's idiosyncrasies to be mirrored in the translation, even to the extreme limits of intelligibility». The function of such scholarly translations is to make it easier for the interested scholarly reader in the target language who lacks any knowledge (or at least a sufficient knowledge) of the source language to penetrate the spirit and imagination of a world that is foreign to his own language, and acquaint him with unfamiliar aesthetic principles, artistic perspectives and experiences. (Reiß, 2000: 47)

Otra reflexión del ámbito germanófono donde hallamos de nuevo la figura de Ortega unida a su propuesta de traducción extranjerizante es el trabajo de House, «English as a Global Lingua Franca: Conquest or Dialogue?» (2003), en el cual la autora resume la postura del filósofo:

> For his part, Ortega y Gasset (1965) goes as far as saying that translation in which the author is transported into the language of the reader are not really «proper» translations: they are but imitations or paraphrases of the original. According to Ortega y Gasset it is only when we tear the reader away from his native linguistic conventions and force him to throw himself into the mind of the original author that can we speak of «translation proper». (House, 2003: 21)

6.4.2. Ortega: ¿La traducción imposible?

La exposición de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* sobre el carácter imposible de la actividad traductora constituye otra de las cuestiones que se habría convertido en objeto de reflexión por parte de los autores posteriores de la traductología occidental.

Ya en 1963, encontramos una reflexión proveniente de la tradición francófona en la cual Cary, en «L'indispensable débat», comenta las «impresionantes» consideraciones del filósofo español en torno al componente utópico presente en todo acto de traducción, así como en cualquier actividad humana:

> L'acte de traduction est lié par ses racines à la parole et Luther disait que, pour bien traduire, il fallait regarder dans la bouche des gens. Le texte écrit

> ne recueille jamais qu'une cendre ou une caricature. C'est un système conventionnel et défectueux, qui déforme ce qu'il cherche à restituer, et qui prétend fixer ce qui, par essence, est mouvement. José Ortega y Gasset a laissé là-dessus des pages incisives, disant en une formule frappante que «lire un livre est un besogne utopique» [...] En approfondissant ces notions, nous sortons de la linguistique traditionnelle. Ce n'est pas l'usage d'une langue qui nous introduit de plain au pied à un *Weltbild*, mais la connaissance d'un *Weltbild* qui nous aide à déchiffrer le rébus toujours mensonger qui constitue une page d'imprimerie. (Cary, 1963: 34-35)

Transcurrida más de una década, Steiner, en *After Babel: Aspects of Language and Translation*, recurriría a las ideas respecto a la imposibilidad de la traducción expresadas por Ortega en su argumentación sobre la defensa de la traducción:

> The defence of translation has the immense advantage of abundant, vulgar fact. How could we be about our business if the thing was not inherently feasible, ask Saint Jerome and Luther with the impatience of craftsmen irritated by the buzz of theory. Translation is «impossible» concedes Ortega y Gasset in his *Miseria y esplendor de la traducción*. But so is all absolute concordance between thought and speech. Somehow the «impossible» is overcome at every moment in human affairs. Its logic subsists, in its own rigorous limbo, but it has no empirical consequences: «no es una objeción contra el posible esplendor de la faena traductora». [1975] (Steiner, 1992: 264)

En la década de los años ochenta, en 1986, hallamos otra reflexión, esta vez perteneciente al ámbito germanófono, *Vom Übersetzen: Theorie und Praxis*, donde Dedecius comenta la concepción utópica de la traducción de Ortega desde una perspectiva audaz e integradora:

> Wer die Übersetzbarkeit eines Werks negiert, negiert *eo ipso* auch dessen Lesbarkeit. Lesen ist Übesetzen. Denn Sinn einer jeden Philosophie ist, das Undenkbare denkbar zu machen, das Unmögliche – Ortega hat es selbst so definiert – das Utopische zu wagen. (Dedecius, 1986: 95)[57]

En 1988, Snell-Hornby recoge en su reflexión la postura de Ortega, a quien, junto con Croce, califica de «escéptico»:

---

57. Nuestra traducción: Aquel que niega la traducibilidad de una obra, niega *eo ipso* su legibilidad. Leer es traducir. El sentido de toda filosofía es hacer pensable lo impensable, atreverse con lo imposible –Ortega lo definió así– lo utópico.

> This approach rejects the criterion for quality in translation that is still usual in university departments, including translator training institutes, that the translation should «preserve as much of the original as possible» –the classical tenet of equivalence and the main reason why sceptics like Croce and Ortega y Gasset declared that translation was an impossible undertaking. (Snell-Hornby, 1988: 45)

En otra reflexión de la tradición germanófona, años más tarde, en 1992, Konstantinov, en su artículo «Die Übersetzungskunst im Blickfeld der Kritik», integra las palabras de Ortega sobre el carácter utópico de la actividad traductora en su exposición. Así, comenta:

> Daß die Worttreue für die Kunstübersetzung unmöglich, artfremd und daher unerwünscht ist, bezeugt eine Aussage von Ortega y Gasset: «Es ist utopisch zu glauben, daß zwei Wörten, die zwei verschiedenen Sprachen angehören und die uns das Wörterbuch als ihre wechselseitige Übersetzung anbietet, genau die gleichen Dinge bedeuten». (Konstantinov, 1992: 153)[58]

Una década después, Bland, Mello y Rabine, en «An ABC of Translation» (2002) reflejan, entre otras de las ideas expuestas por Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*, la descripción del filósofo de la traducción como actividad utópica:

> Translation is a *Mission: Impossible*. If there can be no exact translation for any single word, then how can translation itself exist? This is the misery of translation, as Ortega y Gasset puts it. He says that translation, like so many other human activities, is a «utopian effort» that it is «in itself impossible» and that it remains a «mere pretension, a vain project and an invalid gesture». (Bland, Mello y Rabine, 2002: 28)

6.4.3. Ortega: la traducción «fea»

Reunimos aquí los comentarios que la concepción de la traducción de Ortega, entendida ésta como obra traducida, ha suscitado entre los diferentes autores occidentales.

58. Nuestra traducción: Una cita de Ortega deja patente que el enfoque literal en la traducción literaria es imposible, improcedente y, por tanto, no deseable: «es utópico creer que dos vocablos pertenecientes a dos idiomas y que el diccionario nos da como traducción el uno del otro, se refieren exactamente a los mismos objetos».

En 1963, Jumpelt, en «Methodological Approaches to Science Translation», articula su reflexión sobre la exposición de Ortega acerca de la imposibilidad de aproximarse a todas las dimensiones del texto a la vez, que llevaría al filósofo como hemos visto a proponer la realización de traducciones feas y divergentes de la misma obra. Sin embargo, el planteamiento de Jumpelt discurre aquí de forma diferente:

> It is axiomatic that some features of a given text in a given language cannot be reproduced in another language or, to adopt Ortega y Gasset's formula, one cannot always approximate all the dimensions or the original at the same time. It follows that some features of the original must take precedence over others, i.e., some must be considered relatively more important than others. Just how important these features are involves decisions that often tax the skill and expertise of a translator. Each decision involves a distinction between alternatives, and in order to distinguish objectively criteria are needed. (Jumpelt, 1963: 268-269)

En 1986, Dedecius comenta la concepción de la obra traducida, a su juicio, «pesimista», de Ortega, quien se situaría así en la misma línea de reflexión que Cervantes:

> Auch Cervantes hatte ähnliche Ansichten, wahrscheinlich auch Erfahrungen mit Übersetzern und Übersetzungen. Er verglich diese mit flamländischen Tapeten, von hinten betrachtet: «voller Fäden, die sie entstellen». Er ging noch weiter in seiner Schmähung: das Übersetzen aus leichten Sprachen beweise «ebensowenig Talent wie Beredsamkeit, sowenig wie der beides zeigen kann, der ein Papier vom andern abschreibt». Dieser persönliche Pessimismus pflanzte sich fort in der «spanischen Linie» bis zu Ortega y Gasset, der allerdings bedeutend vorsichtiger, philosophischer seine Skepsis formuliert: die Übersetzung sei nicht das Werk, sondern ein Weg zu dem Werk. (Dedecius, 1986: 94)[59]

Años después, hallamos otra referencia proveniente de la tradición alemana. En 2000, Reiß efectúa un detallado análisis de las implicaciones que

59. Nuestra traducción: Cervantes también tenía una visión similar y probablemente también tuvo experiencias con la traducción y con traductores. Él comparó la traducción con tapices flamencos mirados del revés: «llenos de hilos que las oscurecen». Continúa con su afrenta: «el traducir de las lenguas fáciles, ni arguye ingenio, ni elocución, como no lo arguye el que traslada, ni el que copia un papel de otro». Este pesimismo personal continuó planteándose –en la «línea española»– hasta Ortega y Gasset, quien formuló su escepticismo de manera más cuidadosa, filosóficamente: «la traducción no es la obra, sino un camino hacia la obra».

la proposición orteguiana de la traducción filológica, resultado de la aplicación del método extranjerizante, conllevaría. Así, la autora aborda esta cuestión desde la perspectiva del lector y del crítico de la obra traducida:

> Scholarly translations have their own justifications, as we have noted, but as Ortega y Gasset (1937, p. 86-87) himself has remarked «the reader should be fully aware that from a literary standpoint that he is not reading a literary gem so much as employing a rather tortuous tool». In this sense, a scholarly translation will always leave fastidious reader unsatisfied. But the dissatisfaction that is felt can also be productive. It may arose a curiosity and an interest in the original work, and inspire an effort to find the same thoughts expressed more effectively and perhaps more gracefully. But it is only the original that fully combines the thought content integrally with a linguistic form. The critic's evaluation should also consider the function of the scholarly translation as a quarry for knowledge and instruction and not as a form of literary enjoyment and entertainment. The adaptation may not appear so negatively off-putting or be condemned as «unreadable» and «unpalatable». Instead it should take a clue from Ortega y Gasset's (1937, p. 78-79) claims that «the translation is something special, distinct from all other literary categories, with its own standards and purposes, for the simple reason that a translation is not the work itself, but serves as an approach to the work». (Reiß, 2000: 101)

Bland, Mello y Rabine (2002), también comentan la propuesta de Ortega a favor de la traducción «fea»:

> A commonly disputed issue of translation is that of foreignizing versus domesticating a text. José Ortega y Gasset, for example, favours «una forma de traducción que sea fea, como lo es siempre la ciencia», with plenty of *footnotes*. He thinks of a translated text as a vehicle that brings the reader to the original language like a journey to an absolutely foreign land. (Bland, Mello y Rabine, 2002: 27)

En 2004, continuando en la tradición anglófona, años después, hallamos la reflexión de Muller, «Translation in HCI: Towards a Reserach Agenda», proveniente del ámbito informático, en la que este autor recupera el planteamiento del filósofo sobre la traducción «instrumento», ideas que relaciona con las de Maier:

> Other theorists have noted that translations cannot replicate the original, but can only approach it (Ortega y Gasset, 1937/1992) or inquire about it (Maier, 1994). Ortega y Gasset suggests, «Since I said before that a repetition of the work is impossible and that the translation is only an apparatus that carries us

to it, it stands to reason that diverse translations are fitting for the same text… it will be necessary to divide the work and make divergent translations of the same work according to the facets of it that we may wish to translate with precision». (Muller, 2004)

6.4.4. Ortega: interacción lenguaje-traducción

Como comentábamos antes (véase 6.4), en la aproximación a la presencia de Ortega en el contexto traductológico occidental, debido a un menor volumen de referencias, hemos decidido agrupar bajo este subepígrafe, todas las reflexiones articuladas en torno a los planteamientos acerca del lenguaje expresados por Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* así como sus consecuentes implicaciones para la traducción.

Ya en 1951, en el ámbito del italiano, hallamos la reflexión de Terracini, «De *El problema de la traducción*», en la que queda reflejada la exposición de Ortega en torno al carácter «absurdo» del «hablar»:

> Si, por el contrario, lo vemos desde el punto de vista de la materia lingüística, el problema nos lleva a una solución opuesta: la recordaré en su forma paradójica, pirandeliana, que quiso darle, después de otros muchos, Ortega y Gasset: hablar es un ejercicio absurdo, uno de los muchos en que se afana la humanidad. (Terracini, 1996: 479)[60]

En 1962, Cary, en «Noblesse de la parole», comenta los planteamientos orteguianos en torno a la fidelidad en la traducción, reflejando asimismo las consideraciones del filósofo respecto a la relación entre pensamiento y lenguaje:

> Cela, toutefois, ne présente qu'un valeur historique et Ortega y Gasset nous rappelle fort à propos l'autre donnée, infiniment plus sérieuse, du problème. Dans nos débats sur la traduction, nous parlons volontiers de qualité, d'exactitude, de fidélité. Mais fidélité à quoi? Ne devons-nous pas toujours nous rappeler que le texte écrit –n'est qu'une momie, une copie fautive et fragmentaire du propos vivant de l'auteur?–. (Cary, 1962: 4)

Wandruszka, en «Nos langues: Structures instrumentales, structures mentales» (1971), recupera la exposición de Ortega sobre las diferencias entre las distintas lenguas y la consecuente distancia que nos es impuesta por éstas.

60. Traducción de Dámaso López García.

Además, Wandruszka efectúa aquí un planteamiento análogo al que el filósofo proporcionara en *Miseria y esplendor de la traducción*:

> La question du résidu intraduisible se présente dans les mots de culture ou les mots de civilisation. Pour prendre un exemple très simple, on ne peut pas refuser l'équivalence ou l'équation *bread* et «pain». Il est impossible de traduire «pain» autrement que par *bread*, dans la plupart de contextes en tout cas. Mais il est bien évident que le pain anglais et le pain français, ce n'est pas le même objet et que cet objet différent au départ n'occupe pas la même place dans chacune des deux cultures. Réponse: Je vous rappelle l'admirable essai d'Ortega y Gasset *Miseria y esplendor de la traducción* où il disait: comment voulez-vous traduire le mot allemand *Wald* en espagnol puisqu'il n'y a pas de *Wald* en Espagne? El *bosque*, ce n'est pas la fôret germanique, donc les structures mentales, l'univers mental dans notre intérieur est différent bien entendu, mais ceci est évidemment la dernière conséquence que les structures instrumentales des langues font apparaître. (Wandruszka, 1971: 15)

Los aspectos de la exposición orteguiana en torno a la naturaleza del lenguaje y sus implicaciones para la traducción representan un destacado papel en la reflexión de Steiner [1975], quien mantiene que *Miseria y esplendor de la traducción* constituye un ejemplo de «the most telling reports on the activity of the translator and on relations between languages» (1992: 249). Así, este autor incorpora a su argumentación el planteamiento de Ortega sobre la dimensión social del lenguaje frente a la dimensión individual del pensamiento:

> The element of privacy in language makes possible a crucial, though little understood, linguistic notion. Its importance relates a study of translation to a theory of language as such. Obviously, we speak to communicate. But also to cancel, to leave unspoken. The ability of human beings to misinform modulates trough every wavelenght from outright lying to silence. This ability is based on the dual structure of discourse: our outward speech has «behind it» a concurrent flow of articulate consciousness. «Al conversar vivimos en sociedad», wrote Ortega y Gasset, «al pensar nos quedamos solos». In the majority of conventional, social exchanges, the relation between these two speech currents is only partially congruent. There is duplicity. (Steiner, 1992: 48)

De este modo, continúa Steiner, el filósofo español habría logrado plasmar con precisión la distancia existente entre lenguaje y pensamiento:

> Talleyrand's maxim «La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée» is a pointed commonplace. As is the philosophic belief, concisely argued in Ortega y Gasset's essay on translation, that there is some fundamental gap or slippage between thought and words. (Steiner, 1992: 236)

En 2000, también en la ámbito anglófono, hallamos la obra de Olohan, *Intercultural Faultlines: Reseach Models in Translation Studies*, en la cual la autora recurre a las palabras de Ortega para ilustrar las dificultades experimentadas al hablar una lengua extranjera:

> However, competent we are whether trainees or experienced professionals, when we speak or write a foreign language we play with fire, as implied by Ortega y Gasset (1983: 443): «Recuerden ustedes lo que les pasa cuando tienen que hablar en una lengua extraña. ¡Qué tristeza!» (Olohan, 2000: 78)

En este mismo año, Montgomery, en *Science in Translation: Movements of Knowledge through Cultures and Time*, refleja en su trabajo la distinción de Ortega entre «lengua» y «terminología»:

> I offer only a brief survey of related ideas, in order to suggest how deeply entrenched and widely spread these notions have remained. Such survey might begin with the Spanish philosopher, José Ortega y Gasset, who wrote an essay entitled *The Misery and the Splendor of Translation* (*Miseria y esplendor de la traducción*), that has been often quoted and that deals directly with science: if we ask ourselves the reason certain scientific books are easier to translate, we will soon realise that in these the author himself has begun by translating from the authentic tongue in which he «lives, moves and has his being» into a pseudolanguage formed by technical terms, linguistically artificial words which he himself must define in his book [...] In short, because science is not really a language, but instead a kind of code, the translation of scientific works is, similarly, not really translation either, but something else –the production of replicas. For Gasset, this is what defines the universalism of scientific discourse. (Montgomery, 2000: 273)

Transcurridos unos años, en 2002, en el ámbito germanófono encontramos el trabajo de Salevsky, donde el autor reflexiona sobre varias de las cuestiones expuestas en el ensayo de Ortega, entre ellas, su argumentación sobre la distancia que nos es impuesta por las diferentes lenguas:

> Ortega y Gasset (1883-1955) sah die Problematik noch anders: «Die Sprachen trennen uns und schließen uns voneinander ab, nicht weil sie als Sprachen verschieden sind, sondern weil sie aus verschiedenen Vorstellungen,

letztlich unvereinbaren Denksystemen, voneinander abweichenden Denkweisen hervorgegangen sind». (Salevsky, 2002: 165)[61]

6.4.5. Ortega: el personaje del traductor

Como ya sucediera en la traductología del ámbito del español, la descripción de Ortega del personaje del traductor, ha suscitado la reflexión entre los teóricos de los distintos ámbitos traductológicos occidentales.

En 1981, Schmitt ofrece una interpretación positiva de los comentarios del filósofo español acerca del traductor, que constituirían, en su opinión, «uno de los más grandes elogios» a esta profesión:

> Par contre, en sens contraire, l'éloge d'une profession peut-elle être plus grande, plus prestigieuse que celle qu'a prononcée en faveur des traducteurs le philosophe espagnol Ortega y Gasset qui estime la traduction comme un travail intellectuel de tout premier rang, qui voit cette activité comme une des pierres fondamentales de la philologie et souligne que le combat entre l'impossible confère au traducteur la plus grande noblesse. [...] Aux époques d'évolution conservatrice on était plus enclin à reconnaître le travail et l'importance du traducteur, à comprendre les lourdes contraintes d'un homme timide, conjurées par Ortega y Gasset, qui «se encuentra ante el enorme aparato policíaco que son la gramática y el uso mostrenco». (Schmitt, 1981: 151-152)

Otra reflexión, también en el ámbito germanófono, la encontramos en Reiß, «Der Text und der Übersetzer» (1988), donde la autora considera que la concepción orteguiana del traductor habría sido ya superada por los traductores literarios, quienes, afirma, por el contrario, hoy por hoy se considerarían como «dobles» o «cómplices» del autor traducido:

> Und der Übersetzer literarischer Kunstwerke läßt sich nicht mehr von Ortega y Gassets Urteil beeindrucken, daß der Übersetzer meist ein sehr zaghafter Mensch sei, daß er aus Schüchternheit diese, die geringste aller geistigen Betätigungen, gewählt habe (1976: 12). Er fühlt sich heute eher als «Double», als «Komplize» des Autors, wie es der soeben mit einem Übersetzerpreis ausgezeichnete Rudolf Wittkopf einmal ausdrückte.[62] (Reiß, 1988: 67)

---

61. Nuestra traducción: Ortega y Gasset vio el problema de otra manera: «Las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean, en cuatro lenguas distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes».

62. Nuestra traducción: Y el traductor de obras literarias no se deja ya influir más por la opinión de Ortega y Gasset de que el traductor suele ser un personaje apocado que por timidez

En 2005, Miller, en «Applying Theory to the Practice of Literary Translation: Contemporary Latin American Authors» recurre al concepto orteguiano de «buen utopista» para emplearlo en la construcción de su definición de un «traductor serio». Así, esta autora articula su reflexión acerca del traductor en torno a la concepción utópica de la traducción del filósofo español comenta:

> In my exploration of ways to apply theory to the practice of literary translation, I will be giving examples from the works of contemporary Latin American authors I have translated. I am using the term «theory» in my own loose definition as the particular approach to translation that determines the decisions a serious translator must of necessity make. By serious translator I refer to one who would fulfill José Ortega y Gasset's definition of a «Good Utopian». To paraphrase Ortega, the act of translation is a utopian task, but he says, so is the act of writing. Whether speaking or writing, it is utopian to think we are actually expressing what we mean. The English expression «we mean» is itself better said in Spanish «lo que queremos decir» (what we want to say). In his essay «La miseria y el esplendor», Ortega places «the good Utopian» in contrast to the «bad Utopian», the latter being one who thinks translation is easy and therefore gives it no thought. Ortega says the good Utopian knows it is impossible, and therefore he will expend every effort to refine the text to effect an acceptable result. (Miller, 2005: 43)

6.4.6. Ortega: práctica traductora

Las referencias al ensayo *Miseria y esplendor a la traducción* en el marco del contexto traductológico occidental que contienen una vinculación de las ideas vertidas por el filósofo en este ensayo y la práctica de la actividad traductora se basan, generalmente, en el análisis de las traducciones de este mismo trabajo. En la mayor parte de los casos, se trata de reflexiones pertenecientes a la tradición alemana, las cuales, como decíamos, comentan, efectuando, en ocasiones, un estudio comparativo de las dos versiones alemanas del ensayo (véase 4.5), las traducciones al alemán del ensayo, sobre el substrato teórico expuesto por el filósofo en su ensayo.

En 1989, Nord, en «Loyalität statt Treue. Vorschläge zu einer funktionalen Übersetungstyplogie» recupera los comentarios de Ortega sobre la flexibilidad de la lengua alemana, cuya tolerancia gramatical habría que forzar

---

ha escogido tal ocupación, la mínima (1976: 12). Hoy por hoy se siente como un «doble», o como un «cómplice» del autor, como expresó una vez el ilustre Rudolf Wittkopt recientemente galardonado con un premio de traducción.

hasta el extremo de lo inteligible. Nord aborda estos comentarios desde la perspectiva funcionalista, ilustrando su exposición con ejemplos de la traducción de Kilpper del ensayo orteguiano:

> […] [laut] Ortega [haben] die angeblich nach diesem Prinzip angefertigten Übersetzungen seiner eigenen Werke ins Deutsche «die grammatische Toleranz der deutschen Sprache bis an ihre Grenzen gezwungen, um gerade [diejenigen] Denkbewegungen der Leser nach[zubilden], die eigentlich spanisch sind» (Ortega y Gasset, 1977, 77 Übers. Reiß). Su mutet der Ortega-Übersetzer Kilpper dem Leser einen Satz zu, [in dem das Wort «abencerraje» unübersetzt bleibt.] Zu einer funktionsgerchten philologischen Übersetzung würde hier noch eine Fußnote mit der Erklärung des Ausdrucks «abencerraje» gehören. [...] Eine solche Form der Übersetzung findet sich relativ häufig in zweisprachigen Text-Ausgaben. (Nord, 1989: 103)[63]

Un año más tarde, de nuevo en el ámbito traductológico germanófono, hallamos la reflexión de König, «Die Seefart an den Nagel hängen's?: Metaphern beim Übersetzen und in der Übersetzungswissenschaft?» (1990), donde el autor utiliza ejemplos de las dos traducciones alemanas de *Miseria y esplendor de la traducción* (véase 5.5), realizadas por Kilpper y Reiß, en un intento de determinar «what status metaphors have in this science, and in what way could they possibily be systematically integrated into research in the field» (1990: 97).

Como hemos podido constatar, Katharina Reiß es una de las autoridades de la tradición occidental que más atención ha dedicado a la reflexión acerca de la traducción del filósofo español. Además de su estudio sobre *Miseria y esplendor de la traducción*, las referencias al ensayo orteguiana representan una presencia bastante habitual en el conjunto de su obra, como queda patente en este epígrafe. En 1995, encontramos «Von Kaninchen, Vögeln und Bandwürmern, oder: Übersetzen –was heißt das eigentlich?». En este trabajo, entre otras cuestiones, la autora comenta algunas de las afirmaciones de Ortega sobre la traducción, desde una perspectiva práctica, y efectúa un breve análisis contrastivo de las dos traducciones alemanas de *Miseria y esplendor de la traducción*:

---

63. Nuestra traducción: Ortega sostiene que las traducciónes al alemán de sus obras que supuestamente han seguido este principio, «fuerzan hasta el límite la tolerancia gramatical del lenguaje alemán para transcribir precisamente las rutas mentales del lector que en el fondo son españolas». (Ortega y Gasset, 1977, 77 Trad. Reiß) […] Así, en su traducción del ensayo orteguiano, Kilpper presenta al lector [una frase en la que la palabra «abencerraje» queda sin traducir]. En una traducción filológica funcionalista habría de añadirse una nota a pie con la explicación de la expresión «abencerraje» […] Esta forma de traducción se halla con frecuencia en ediciones de textos bilingües.

> Es handelt sich um […] «Bandwurmsätze» [...], die sich im Original – Ortega wurde als Stilist «von blendender Eleganz und farbiger Fülle» gerühmt – (Curtius, 1954, 272) dank der Normen der spanischen Syntax elegant dahinschlängeln, während sie in Übersetzung I, die dem philologischen Übersetzungs-Typ entsprechend die spanischen Strukturen weitgehend nachbildet, mühsam über Stock und Stein dahinkriechen […] Ü I versucht – ganz im Sinne Ortegas – die grammatische Toleranz der deutschen Sprache bis an ihre Grenzen zu zwingen; auf jeden Fall gelingt es ihm, die Grenzen der stilistischen Toleranz sogar zu überschreiten […]. (Reiß, 1995: 27)[64]

Sin embargo, Reiß precisa:

> Ob sich der Zieltext-Leser auf diese Weise «mühelos geistige Gebärden ausführen [sieht], die in Wirklichkeit spanische sind», wie Ortega behauptet, darf bezweifelt werden, zumindest wenn dieser Leser die spanische Sprache nicht beherrscht […] und die Übersetzung nicht sozusagen auf dem Hintergrund des spanischen Originals lesen kann. Die kommunikative Ü II versucht dagegen, dem Zieltext-Leser auch verstehbar zu machen, daß der Autor Ortega kein Sprachstümper war. Die Möglichkeiten der zielsprachlichen Syntax werden genutzt, um – ohne den weiträumigen Duktus der Ausganstext-Redeweise etwa durch kurze, gut überblickbare Hauptsätze zu «zerhacken», ein grausames Verfahren gegenüber Bandwürmern jeglicher Provenienz – die Übertragung wenigstens auf einem erträglichen Stilniveau zu halten. (Reiß, 1995: 27)[65]

Años después, Reiß vuelve a examinar los planteamientos más destacados del ensayo orteguiano, entre los cuales dedica un especial interés a la aplicación práctica de las consideraciones del filósofo. Por una parte, Reiß

---

64. Nuestra traducción: Se trata de «frases lombriz» que en el original –Ortega es considerado como un escritor con «estilo brillante y elegante, y un lenguaje cuidado y lleno de color»–, gracias a las normas de la sintaxis del español, serpentean con elegancia y suavidad, mientras que, en la traducción I, la cual, siguiendo el modelo filológico de traducción, copia las estructuras españolas, se arrastran lentamente con mucha dificultad. […] La traducción I intenta –tal y como hubiera complacido a Ortega– forzar la tolerancia gramatical de la lengua alemana hasta sus límites y, en cualquier caso, logra traspasar los límites de tolerancia estilística […].

65. Nuestra traducción: Si es realmente cierto que el lector del texto traducido «se encuentra sin esfuerzo haciendo gestos mentales que son españoles», como Ortega mantiene, es cuanto menos dudoso, al menos si el lector no domina el español […] y no es capaz de leer una traducción basada en el texto español original. La traducción comunicativa II, por el contrario, intenta hacer comprender al lector de la traducción que el autor Ortega fue un gran escritor. La traducción comunicativa II utiliza las posibilidades que la sintaxis de la lengua meta le ofrece para –sin «destrozar» la amplia riqueza expresiva del texto original mediante la introducción de simples oraciones principales, lo que constituye un procedimiento cruel contra las «lombrices» de cualquier proveniencia– mantener la traducción al menos, a un nivel estilístico tolerable».

pretende establecer una vinculación entre el método de traducción propuesto por Ortega y la posterior evaluación:

> Ortega y Gasset was right in saying that «it is impossible, at least almost always, to express all the facets of the original text». There is no question that preserving all the elements of the original in a translation is an impossibility. So the evaluation of a translation would not focus on some particular aspect or section of it, as is so often done, but it should begin rather with a definition of its text type. (Reiß, 2000: 47)

En 2003, Nord, también perteneciente al ámbito germanófono, escribe «Function and Loyalty in Bible Translation», trabajo en el que señala la imposibilidad o «utopía» de alcanzar plenamente el concepto de equivalencia, en el entorno práctico de la traducción:

> There is no doubt that, from an empirical perspective, real-life translation very rarely meet the high (or «utopian», cf. Ortega y Gasset 1937) standard of something called equivalence (of form, function and effect at the same time). Nevertheless, advocates of equivalence adheres to this concept as an ideal to be pursued, but perhaps never to be attained, whereas functionalists claim that translations would better serve the client's or the receiver's purposes if they were based on skopos-oriented strategies. (Nord, 2003: 91)

6.4.7. Ortega: revisión traductológica

Englobamos bajo este título aquellas referencias en las que se comenta, en términos generales, la contribución de Ortega a la traductología. Normalmente, contienen una breve presentación del filósofo y recogen los aspectos principales contenidos en *Miseria y esplendor de la traducción*. Por otra parte, este tipo de referencias puede también considerarse un valioso medio de difusión de la concepción orteguiana de la traducción, pues, en ocasiones, estas referencias quedan integradas en compilaciones o bibliografías internacionales de los Estudios de Traducción. A continuación reflejamos algunos ejemplos.

En 1998, Pym elabora la entrada sobre la traductología del ámbito del español, «The Spanish Tradition», para la *Routledge Enclycopedia of Translation Studies*, de Baker. En esta entrada, Pym afirma:

> His essay *Misery and Splendor of Translation* was published as a series of articles in the Buenos Aires newspaper *La Nación* in 1937. One of every few non-Germans to have resurrected Schleiermacher's arguments in favour of li-

> teralism, Ortega saw the translator as an idealist who should enable the reader to experience the strangeness of foreign works. His dualist reflections on the two classically opposed methods of translation can be related not just to his philosophical critiques of mass culture but also to the context of Spanish civil war (1936-9). (Pym, 1998: 562)

Unos años más tarde, en 2003, proveniente de un contexto institucional de la actividad traductora, hallamos las palabras que Correia en «Translation of European Union Legal Texts», en las que este autor contempla las principales ideas sobre la traducción expuestas por el filósofo español en su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*:

> […] the Spanish philosopher José Ortega y Gasset (1970) published an essay in the guise of an imaginary debate, and this essay has since become a familiar landmark for all those interested in translation: «Miseria y esplendor de la traducción». Drawing on the tradition of the *Sprachphilosophie* of Wilhelm von Humboldt with which he is well acquainted, Ortega y Gasset points out that there is not a one-to-one relationship between languages, between the cultures to which they belong or even between the geographical areas in which they have developed. This means, for instance, that what a Spaniard calls *bosque* is not quite the same as what a German refers to as *Wald*: not only is the vegetation rather dissimilar, but also –more importantly– the mental and emotional associations are almost completly different. Any translation thus remains «an impossible venture» (*un propósito imposible*). And yet, paradoxically, that very impossibility is what encourages us to translate. In so doing we realise with some dismay that however hard we marshall our resources and draw on our experience, the end result will never be the same as the text we started out with. Hence there is an utopian element in the labour of translation, just as there is, according to Ortega y Gasset, in any human endeavour worthy of the name. (Correia, 2003: 38)

6.5. Citas críticas

Como observamos en el entorno traductológico del ámbito del español (véase 5.5), también en la traductología occidental hallamos, si bien su volumen es considerablemente inferior, reflexiones en las que los diversos teóricos manifiestan una postura crítica con respecto a los planteamientos orteguianos en *Miseria y esplendor de la traducción*. Ahora bien, anticipamos ya, no se trata de críticas elaboradas ni extensas, aunque sí queda en ellas manifiesta la oposición ante la concepción de la actividad traductora del filósofo español.

En 1982, Wilss, en *The Science of Translation: Problems and Methods*, considera que el desarrollo del enfoque funcionalista de la traducción vendría a refutar las ideas orteguianas:

> This development pushed the equation of SL-oriented literal translation and equivalent translation, raised to a canon of translating by Schleiermacher, into the background, thus making place for a functional notion of TE […] these ideas largely refute José Ortega y Gasset's resigned assessment of the «hopeless utopian efforts» of the translator […]. (Wilss, 1989: 38)

En 1990, en *La notion de fidélité en traduction*,[66] Hurtado Albir nos ofrece una valoración crítica de la descripción de la traducción, entendida ésta como resultado, es decir, como obra traducida, aportada por Ortega, la cual, considera esta autora, estaría expresada en términos ambiguos, poco definitorios, y resultaría, entonces, en conjunto, poco clara:

> Considérant la traduction comme une chose à part, différente du reste de la production écrite en langue d'arrivée, il propose un attachement à l'original d'ordre linguistique et parle de forcer la langue d'arrivée jusqu'au seuil de l'intelligibilité, jusqu'à la tolérance grammaticale, ce qui n'est pas très clair: s'agit-il de suivre la syntaxe de la langue de départ? De traduire la signification des mots?… Où se situent les limites de tolérance dont il parle? (Hurtado Albir, 1990: 21)

En 1991, Newmark argumenta en contra de la literalidad defendida, entre otras destacadas figuras, por Ortega, postura que, sostiene este autor, sería poco frecuente:

> Or you may have a behavioristic view of translation, like Catford's «replacement of S.L textual by equivalent T.L. textual material», and virtually ignore the text level. Or you may follow Benjamin, Nabokov, Roland Sussex, Bruno Bettelheim, Gasset, and believe that words are more important that texts, but that is not very likely, is it? (Newmark, 1991: 110)

Transcurridos un par de años, en 1993, hallamos otra crítica implícita contenida en las palabras de Barnstone, quien considera que la concepción de la traducción como actividad imposible del filósofo español derivaría de la búsqueda equivalencias exactas entre dos lenguas:

---

66. Nótese que a pesar de que Hurtado Albir es considerada una autora de nuestra traductología, en este caso concreto se trata de un trabajo en lengua francesa publicado en Francia.

> Were truly literalist assumptions to prevail, translation would indeed be impossible because in translation A=A is impossible. And only under those impossible preconditions of literality would we then have to agree with those who assert that poetry cannot be translated –nor can prose or any sign system. The great doubters of verse translation such as Percy Byssne Shelly, Benedetto Croce, José Ortega y Gasset and Robert Frost would be vindicated. (Barnstone, 1993: 18)

6.6. Recapitulación

Consideramos que con el rastreo llevado a cabo de la presencia de Ortega en la reflexión traductológica occidental ofrecemos una visión contrastada y representativa de la vigencia de los planteamientos del filósofo en torno a la traducción.

Nuestra selección arranca en la segunda mitad del siglo XX, concretamente en la década de los años sesenta –salvo la reflexión de Terracini (1951)–, y llega hasta nuestros días. En este período de tiempo hemos observado que el volumen de referencias a *Miseria y esplendor de la traducción* resulta relativamente inferior al hallado en el análisis de la traductología del ámbito del español en el capítulo precedente. No obstante, hemos de tener en cuenta que en este capítulo el marco geográfico e ideológico analizado engloba el conjunto de las tradiciones traductológicas occidentales; en consecuencia, si bien el volumen de referencias a la reflexión orteguiana sería cuantitativamente menor, entendemos, continúa siendo importante. Por un lado, hemos hallado dos estudios destinados al análisis de la concepción de Ortega sobre la traducción; por otro, hemos tenido la oportunidad de constatar la vigencia de su concepción de la actividad traductora por medio de su presencia en las reflexiones de los teóricos del ámbito de la traductología occidental, durante más de cuatro décadas.

En la recopilación de las «citas breves» se hace especialmente patente la diferencia cuantitativa a la que aludíamos antes en relación con el contexto traductológico del ámbito del español, donde, como señalamos (véase 5.3 y 5.6), prácticamente la totalidad de los trabajos del corpus seleccionado contenía algún tipo de mención a *Miseria y esplendor de la traducción*. Ante esta situación, cabría deducir que en aquellas reflexiones en las que la presencia de Ortega respondía a un propósito de conferir rigurosidad a la exposición, se podría haber recurrido a alguna otra figura de similar reconocimiento perteneciente al ámbito traductológico en cuestión. No obstante, como hemos visto, las referencias a Ortega continúan poblando las páginas de los diferentes

teóricos. *Miseria y esplendor de la traducción* se incluye entre las aportaciones a la reflexión traductológica occidental más representativas de su correspondiente período; y Ortega se considera una de las principales figuras de la tendencia extranjerizante de la traducción.

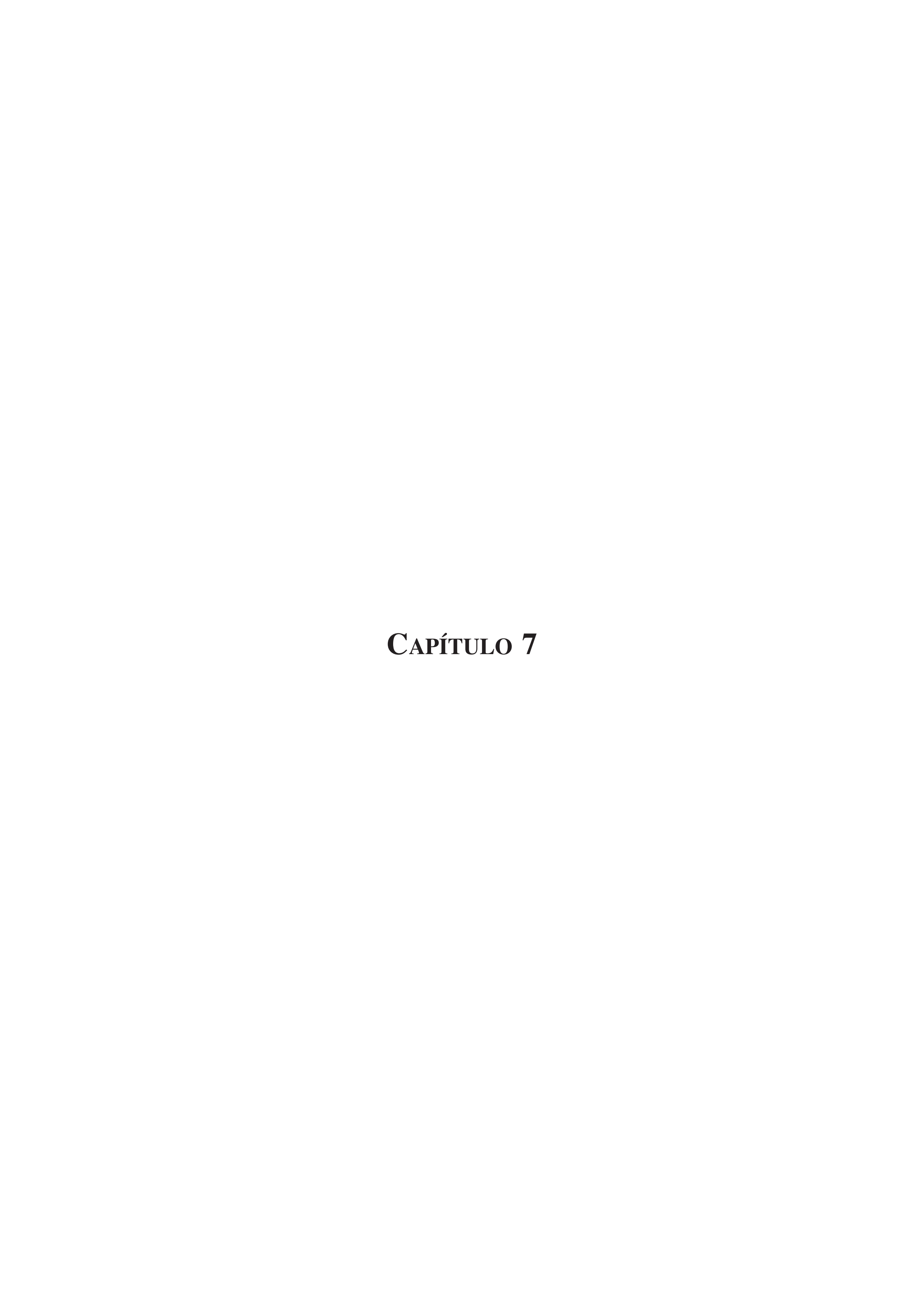
Las «citas comentadas» revisten especial relevancia en nuestro propósito de determinar la vigencia de la reflexión de Ortega sobre la traducción en la traductología occidental, puesto que comentan e interpretan las ideas del filósofo español, lo cual, entendemos, representa una forma de continuidad, vigencia y actualidad de sus planteamientos. Como sucediera en la traductología del ámbito del español, también en el contexto occidental encontramos algunos autores que recurren de forma reiterada a las ideas expresadas en *Miseria y esplendor de la traducción*, como sucede especialmente con Reiß o Steiner. Desde una perspectiva temática, en función de los aspectos del ensayo recuperados por los diferentes teóricos de la traducción occidental, hemos podido constatar algunas diferencias respecto a los aspectos del ensayo comentados por los teóricos de nuestra tradición. La defensa de la posición extranjerizante de la traducción por parte de Ortega, como apuntábamos antes, continuaría siendo una de las cuestiones que mayor atención ha recibido por parte de los diferentes autores, así como su definición de la traducción, entendida ésta como obra traducida, o las cuestiones sobre la «teoría orteguiana del lenguaje» y sus implicaciones para la traducción; mientras que, por ejemplo, su concepción del personaje del traductor, cuestión que, como veíamos (cf. 5.4.6), provocaría bastante controversia entre los autores de la traductología del ámbito del español, no habría tenido tanta repercusión en el contexto occidental. En cambio, en este capítulo hemos observado un notorio protagonismo de la dimensión práctica, en especial de los teóricos de la tradición alemana, donde hallamos diversas reflexiones que analizan la aplicación práctica de los postulados orteguianos, con frecuencia ilustradas mediante las propias versiones alemanas del ensayo.

Si atendemos ahora a aquellas reflexiones recopiladas bajo el epígrafe de las «citas críticas», observamos de nuevo un menor volumen de referencias, lo cual estimamos consecuencia derivada de la relativamente menor presencia del ensayo en general en la traductología occidental. No obstante, también hemos hallado reflexiones de autores, como Wilss o Newmark, que adoptan un punto de vista crítico con relación a las ideas expresadas en *Miseria y esplendor de la traducción*, en especial ante la argumentación orteguiana a favor de la literalidad y el componente utópico de la traducción.

Por otra parte, nos parece interesante mencionar aquí las diferencias en la vigencia de los planteamientos de Ortega en las distintas tradiciones occidentales. El volumen de referencias a Ortega es desigual en función de la tra-

dición traductológica, y factores como la evolución de la traductología en las diferentes tradiciones, el reconocimiento hacia la figura de Ortega, o las propias condiciones personales del filósofo. Así, observamos que *Miseria y esplendor de la traducción* constituye un destacado punto de referencia entre los autores del ámbito germanófono; en la tradición anglófona, la presencia de Ortega en la literatura traductológica sería bastante más reciente, si bien podemos considerar que la concepción de Ortega de la traducción habría conseguido ocupar una importante posición; en cambio, las referencias al ensayo orteguiano en el ámbito francófono son mucho menos frecuentes, sobre todo en las reflexiones de las últimas décadas; el ámbito lusófono también nos aporta algunas referencias en los últimos años; y, de manera análoga, se podría hablar de una reciente influencia en la tradición del italiano –excepto la reflexión de Terracini.

De nuestro análisis en este capítulo se desprende, pues, que *Miseria y esplendor de la traducción* ha logrado ocupar un papel destacado, con diferentes matices en función de las distintas tradiciones, en la traductología occidental. Así, si en el capítulo precedente el ensayo orteguiano se revelaba como una obra de obligada referencia entre los autores del contexto traductológico del ámbito del español, en este caso, lejos de pasar inadvertido, hemos constatado que el ensayo orteguiano ha quedado inserto en la literatura traductológica occidental, desde donde, a través de las distintas tradiciones, sigue suscitando la reflexión sobre la traducción.



CAPÍTULO 7

7. CONCLUSIONES

Procedemos ahora a matizar las consideraciones que hemos ido esbozando en los capítulos precedentes con el fin de efectuar una síntesis crítica orientada a presentar nuestras conclusiones.

De acuerdo con los objetivos generales que nos marcamos en este trabajo, nuestra investigación ha quedado integrada por tres etapas fundamentales, en función del objeto de estudio analizado en cada una de ellas. En la presentación de las conclusiones adoptaremos esta misma división, con el propósito de sistematizar los resultados obtenidos, distinguiendo así entre: conclusiones sobre la concepción de la traducción de Ortega, conclusiones sobre la divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción* y conclusiones sobre la vigencia de *Miseria y esplendor de la traducción* en la traductología occidental contemporánea. En la elaboración de estas conclusiones recuperaremos nuestros objetivos generales con el fin de evaluar su consecución y determinar el alcance de nuestra investigación.

7.1. Concepción de la traducción de Ortega

En nuestro objetivo de proporcionar una visión global de la concepción orteguiana de la traducción, hemos abundado en su pensamiento en torno al lenguaje, que consideramos marco ideológico de su reflexión sobre la traducción. Así, el análisis llevado a cabo en este trabajo pone de relieve las numerosas dimensiones que configuran la que podríamos denominar «teoría orteguiana del lenguaje», como resultado de su aproximación amplia e integradora hacia este fenómeno. La actitud apasionada del filósofo español ante

el lenguaje, origen y medio incuestionable de todo conocimiento, queda manifiesta en las múltiples referencias a este fenómeno que pueblan su obra. De esta manera, Ortega nos presenta una visión no ontológica del lenguaje que va más allá del contexto de la lingüística tradicional, para constituirse en parte integrante esencial de la realidad vital de cada hombre.

La perspectiva hermenéutica de Ortega en su aproximación al lenguaje que, coincidiendo con Marco Furrasola (2002), bien podemos calificar como una «hermenéutica del silencio», encuentra sus raíces en la hermenéutica de la Alemania romántica, en figuras como Schleiermacher y, a su vez, se nutre del diálogo con otros pensadores como Husserl o Heidegger. Al mismo tiempo, los planteamientos hermenéuticos de Ortega habrían encontrado continuación en las corrientes posteriores en autores como Wittgenstein, Gadamer o Ricoeur.

La figura del silencio, componente esencial en el pensamiento orteguiano en torno al lenguaje, representa también la inexorable conexión entre sus planteamientos sobre este fenómeno y su reflexión sobre la traducción. El interés de Ortega hacia la traducción, entorno con el que se hallaba familiarizado a través de su labor editorial en la *Revista de Occidente*, va más allá de su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* –muestra de la importante dimensión intertextual del corpus orteguiano. No en vano, la traducción sería protagonista ineludible en su firme propósito de europeizar España. Así, en su interpretación hermenéutica del lenguaje, la traducción queda ya perfilada como una actividad que implicaría la confluencia de dos realidades vitales, moldeadas por dos espíritus diferentes, lo cual no sólo plantearía dificultades a la expresión de determinados pensamientos en otra lengua, o realidad vital distinta, sino que también dificultaría la recepción de otros. La traducción, desde esta perspectiva, comporta, pues, una dificultad intrínseca al proceso hermenéutico o «arte de la interpretación».

En 1937, coincidiendo, como señalábamos con la aparición de la traducción de la *Rebelión de las masas* a la lengua francesa, Ortega escribe *Miseria y esplendor de la traducción*, donde aborda las principales cuestiones que han ocupado las páginas de la reflexión en torno a la traducción a lo largo de la historia, a saber, la posibilidad o imposibilidad de la traducción, la jerarquía de las lenguas y su capacidad para expresar ideas, la relación entre lenguaje y pensamiento, o los diferentes métodos para traducir. *Miseria y esplendor de la traducción* es una reflexión de marcado carácter teórico, abierta, que esboza muchas más cuestiones de las que llega a desarrollar, y estructurada a modo de diálogo, procedimiento habitual en Ortega, ilustrativo de una concepción del saber como algo inacabado, siempre en continua construcción. Se trata de una obra que nos adentra en los as-

pectos más profundos de los conceptos de lengua y pensamiento, conceptos que sitúa en la base de la actividad traductora y le sirven para definir esta actividad, en una aproximación filosófica, desde el punto de partida de la naturaleza humana.

Ortega incorpora a su exposición las consideraciones de las principales figuras de la tradición hermenéutica alemana, como Schleiermacher, Goethe o Benjamin, por tanto, en este sentido, *Miseria y esplendor de la traducción* puede ser considerado un ensayo continuista en sus planteamientos. Por otra parte, conviene advertir el carácter novedoso y anticipatorio del ensayo, en relación con la evolución posterior de la traducción, así como de la contribución del filósofo español a la divulgación de las corrientes mayoritarias en el contexto europeo de la época –sobre todo alemán– al ámbito de la traductología en español.

7.2. Divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción*

Las antologías de la traducción junto con las traducciones del ensayo constituyen, en nuestra opinión, los principales medios de divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción*, tanto en la traductología del ámbito del español como en las distintas tradiciones traductológicas occidentales. Al mismo tiempo, dada la condición de figura intelectual universal de Ortega, hemos profundizado en la posición que el filósofo español ocupa en los distintos ámbitos culturales occidentales, al considerar que ésta resultaría indicativa de la difusión de su reflexión sobre la traducción.

En el ámbito germanófono, como habíamos anticipado, la doctrina de Ortega ocupa una posición privilegiada, de extraordinaria difusión y relevancia; del mismo modo, podemos observar que la influencia del filósofo en el entorno intelectual anglófono resulta considerable; sin embargo, en el contexto francófono, la divulgación del pensamiento orteguiano es significativamente menor, como sucede en otros ámbitos culturales occidentales. Con todo, debido a diversas circunstancias personales o coyunturales, Ortega se considera fuera de nuestras fronteras una de las figuras intelectuales españolas más influyentes.

La exhaustiva labor de rastreo de *Miseria y esplendor de la traducción*, llevada a cabo en las diferentes recopilaciones integrantes de las antologías de la traducción de ámbito general, muestra cómo la mayor parte de las colecciones incluye, al menos parcialmente, esta reflexión. Si bien esta presencia generalizada resulta ciertamente significativa en sí misma e indicativa de la extraordinaria difusión experimentada por este ensayo en la traductología

occidental contemporánea, por otra parte, si tomamos en consideración la ausencia generalizada de teóricos provenientes de la tradición traductológica del español, esta circunstancia adquiere una mayor relevancia. Paradójicamente, en las antologías de traducción dedicadas al ámbito del español, el ensayo orteguiano no ha sido incluido en las correspondientes colecciones; no obstante, en el caso de las tres antologías del ámbito del español analizadas en este trabajo, esta ausencia queda justificada expresamente por el autor, en el caso de la antología de Santoyo, o, en las antologías de Catelli y Gargatagli y García Garrosa y Lafarga, por los criterios de selección aplicados.

En el género de las antologías de traducción existe una notable diversidad como resultado de los criterios personales que cada antólogo aplica a su selección. Entre estos criterios, hallamos, con frecuencia, la representatividad histórica de la reflexión en cuestión, su valor orientativo, la relevancia como guía de una doctrina, o su influencia a lo largo de la historia. En ocasiones, estos criterios aparecen invertidos, en un intento de contribuir a la divulgación de aquellas reflexiones que han permanecido ignoradas a lo largo de la historia. De acuerdo con estos criterios, los resultados obtenidos indicarían que *Miseria y esplendor de la traducción* es una de las obras más representativas del pensamiento traductológico occidental, que entrañaría, además, un destacado valor histórico como guía de una doctrina, en este caso, el enfoque hermenéutico de la traducción.

La recopilación de las traducciones de *Miseria y esplendor traducción*, y la consiguiente interpretación de los resultados obtenidos, ponen de manifiesto la dispar divulgación, tanto temporal como geográfica, de esta reflexión en el contexto traductológico occidental. Pese a estas desigualdades, el ensayo orteguiano ha sido traducido a ocho lenguas (alemán, búlgaro, francés, húngaro, inglés, italiano, ruso y serbio), lo que supone un extraordinario medio de divulgación. Podemos observar, por otro lado, que la divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción* vendría a corresponderse, a grandes rasgos, con la difusión y relevancia de la doctrina orteguiana en general, y la posición del filósofo como figura de pensamiento en los diversos ámbitos intelectuales occidentales.

Por último, en nuestro propósito de estudiar la divulgación de *Miseria y esplendor de la traducción* en el contexto traductológico occidental, hemos podido constatar la notable difusión experimentada por el atrayente y antagónico título de este ensayo orteguiano. Por lo tanto, entendemos, la expresión «miseria y esplendor» constituye en sí misma, en cierto modo, otro medio de divulgación de la concepción de la traducción de Ortega.

7.3. Vigencia de *Miseria y esplendor de la traducción* en la traductología occidental contemporánea

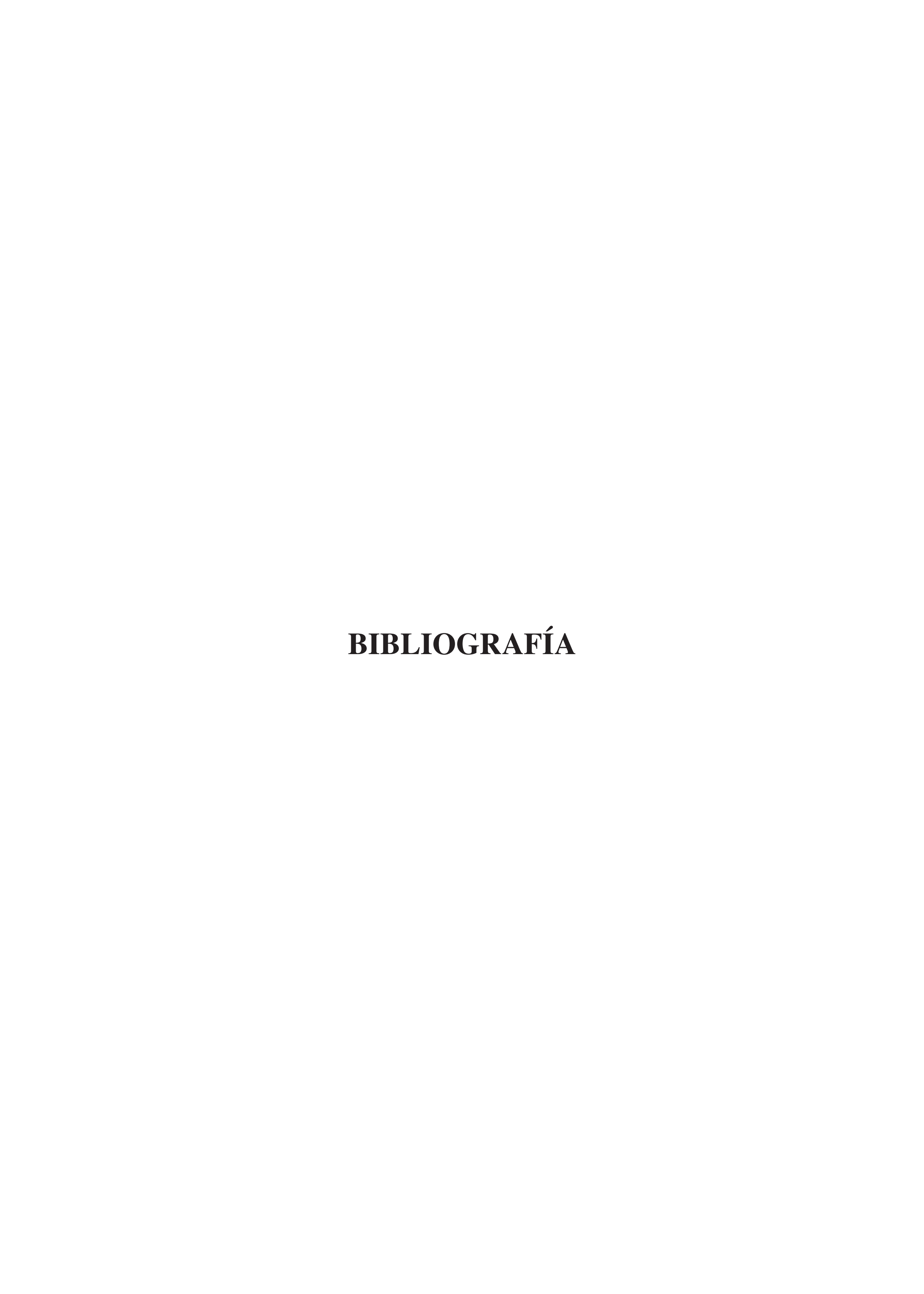
El estudio de la influencia de Ortega en la reflexión traductológica occidental, desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, ha confirmado que el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción* es una presencia constante, tanto en la reflexión traductológica del ámbito del español como en los diferentes ámbitos traductológicos occidentales. Partiendo de esta base, constatamos que el volumen de referencias al ensayo orteguiano en la literatura traductológica de los distintos ámbitos occidentales resulta considerablemente inferior al hallado en la traductología del ámbito del español. Con todo, observamos una presencia notable de la concepción orteguiana de la traducción en la reflexión traductológica occidental. Ahora bien, como advertimos en la divulgación del ensayo, el análisis de la vigencia de la reflexión orteguiana en la traductología occidental realizado en este trabajo, evidencia un panorama heterogéneo que requiere una valoración crítica de la situación desde la perspectiva de los distintos ámbitos traductológicos. *Miseria y esplendor de la traducción* constituye una referencia destacada en el ámbito traductológico germanófono; en el ámbito anglófono, su vigencia resulta considerable, si bien, advertimos, se trata en este caso de una circunstancia más reciente; en el ámbito traductológico francófono, el ensayo ocupa una presencia a todas luces menor en la que, además, apreciamos una evolución decreciente; en los ámbitos traductológicos del italiano y portugués, a pesar de hallarse menos representado que en los ámbitos germanófono y anglófono, en especial en las últimas décadas, la vigencia de la concepción orteguiana de la traducción revela una creciente gradación. No obstante, en la interpretación de estos resultados debemos reparar en la desigual evolución y consolidación de la traductología en los distintos ámbitos traductológicos occidentales.

Miseria y esplendor de la traducción constituye, pues, una reflexión consolidada en la traductología contemporánea. Tanto en el ámbito del español como en las demás tradiciones traductológicas occidentales, en la literatura traductológica desde la segunda mitad del siglo XX hasta las aportaciones teóricas más actuales, este ensayo es considerado uno de los trabajos más representativos de su época, al tiempo que Ortega ha quedado consagrado como una de las principales figuras en la defensa de la posición extranjerizante en este debate presente en la reflexión sobre la traducción desde tiempos inmemoriales. Asimismo, los planteamientos orteguianos en *Miseria y esplendor de la traducción* se han convertido en objeto de estudio de diferentes trabajos en los que, desde diversas perspectivas, se

pretende analizar y valorar su relevancia y aportación a la traductología; las consideraciones del filósofo español aparecen de manera recurrente incorporadas a la reflexión de algunos de nuestros autores contemporáneos más representativos como García Yebra u Ortega Arjonilla, en el ámbito del español, y Reiß o Steiner, más allá de nuestra tradición traductológica.

Por otro lado, los planteamientos de Ortega en torno a la traducción han sido también objeto de críticas por parte de diferentes teóricos tanto en el ámbito del español como provenientes de las demás tradiciones occidentales. En este sentido, la descripción de Ortega del personaje del traductor constituye uno de los aspectos más controvertidos de su reflexión en el ámbito del español, mientras que en la traductología occidental esta posición crítica se articula, fundamentalmente, en torno a la contundente propuesta orteguiana de la literalidad en la práctica traductora.

Si atendemos ahora a las distintas corrientes o enfoques traductológicos, apreciamos cómo la impronta de Ortega a través de *Miseria y esplendor de la traducción* continúa viva en las corrientes que a lo largo del tiempo han ido configurando la reflexión traductológica. Desde la etapa pre-teórica, durante las décadas de los años sesenta y comienzos de los setenta, en Cary o Terracini, en los inicios de la andadura de la traductología como disciplina independiente, la presencia de Ortega se hace extensiva a las principales corrientes traductológicas. En el enfoque filológico, a través de autores como García Yebra; en el enfoque hermenéutico de la traducción, a través de autores como Steiner u Ortega Arjonilla; en la corriente funcionalista de la traducción, en las reflexiones de Reiß o Nord; en el enfoque textual, en los trabajos de Neubert o Wilss; en el enfoque lingüístico, en las aportaciones de Mounin o Newmark; en la Escuela del sentido, en la reflexión de Hurtado Albir; en enfoques interculturales, a través de autores como Pym o Milton; o en el enfoque histórico, en Santoyo o Vega. *Miseria y esplendor de traducción* es, en consecuencia, una obra de gran valor histórico cuya influencia va más allá de las diferentes aproximaciones adoptadas en la reflexión sobre el fenómeno traductor, lo cual, refleja, a nuestro juicio, su condición de «clásico de la traducción».



BIBLIOGRAFÍA

ALBALADEJO, T. (2001): «La traducción e interferencias comunicativas», en *Hermeneus*: Revista de la Facultad de Traducción e Interpretación de Soria, Universidad, n.º 3, pp. 39-57.

— (2005): «Especificidad del texto literario y traducción», en Gonzalo García, C.; García Yebra, V. (eds.), *Manual de documentación para la traducción literaria*, Madrid, Arco/Libros, pp. 45-58.

ALSINA, J. (1987): «Teoría de la traducción», en Santoyo, J. C., *Teoría y crítica de la traducción: Antología*, Bellaterra, EUTI de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 261-268.

AMOS, F. R. (1920): *Early Theories of Translation*, Nueva York, Columbia University Press.

ARAS, R. (2004): «"Miseria y esplendor de la interpretación". En torno a los límites de la hermenéutica en Pieper y en Ortega», en *Sapientia*, vol. 59, n.º 216, pp. 297-305.

ARAYA, G. (1971): *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Editorial Gredos.

ARTOLA, A. y SÁNCHEZ CARO, J. (1989*): Biblia y palabra de Dios*, Navarra, Verbo divino.

BACARDÍ, M. *et al*. (eds.) (1998): *Cent anys de traducció al català (1891-1990): Antología*, Vic, Eumo.

BAKER, M. (1998): *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Londres, Routledge.

BALCERZAN, E. (1977): *Pisarze polsey o sztuce przekladu*, Paznana.

BALLARD, M. (1992): *De Cicéron à Benjamin: Traducteurs, Traductions, Refléxions*, Lille, Presses Universitaires de Lille.

BARNSTONE, W. (1993): *The Poetics of Translation, History, Theory, Practice*, Nueva York, Yale University.

BASSNETT-MCGUIRE, S. (1991): *Translation Studies*, Londres, Routledge [1ª ed., Londres: Methuen and Co., 1980].

BASTIN, G. L. (1995): «Reseña de Mounin, G. *Les belles infidèles*», París, Presses Universitaires de Lille, en *META, Journal des Traducteurs/Translators'Journal*, Presses de l'Université de Montréal, vol. 40, n.º 4, pp. 654-655.

BASTIN, G. L. (1996) : «Reseña de Sáez Hermosilla, T. (1994) *El sentido de la traducción: reflexión y crítica*», en *META, Journal des Traducteurs/Translators'Journal,* Presses de l'Université de Montréal, vol. 41, n.º 1, pp. 179-181.
BEAUGRANDE, R. (1991): «Coincidence in Translation: Glory and Misery Again», en *Target: International Journal of Translation Studies*, Amsterdam, John Benjamin, n.º 3: 1, pp. 17-53.
BEHIELS, L. (1996): «Las traducciones al neerlandés de la obra de Ortega y Gasset», en *Livius, Revista de estudios de traducción*, León, Universidad de León, n.º 8, pp. 27-39.
BERMAN, A. (1984): *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, París, Gallimard.
— (2003): *La prueba de lo ajeno: cultura y traducción en la Alemania romántica*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria [traducción de Rosario García López].
BIGUENET, J., y SCHULTE, R. (eds.) (1989): *The Craft of Translation*, Chicago, University of Chicago.
BLAND, J. *et al*. (2002): «An ABC of Translation», prepared for a translation workshop directed by Steven F. White at St. Lawrence University, en *Translation Review*, Centre for Translation Studies, The University of Texas at Dallas, n.º 64, pp. 27-29.
BLANCO GARCÍA, P. (2000): «La autotraducción», en Navarro Domínguez, F. (ed.), *Introducción a la teoría y práctica de la traducción (ámbito hispano-francés)*, Alicante, Club Universitario, pp. 195-237.
BOREL, J. P. (1959): *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, Boudry-Neuchatel, Éditions de la Baconnière.
— (1969): *Introducción a Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Guadarrama.
BUENO GARCÍA, A. y GARCÍA MEDALL, J. (coord.) (1998): *La traducción: de la teoría a la práctica*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
CABRÉ, M. A. (2000): «La lucha contra el reverso del tapiz (de la no imposibilidad de la traducción de poesía)», en *Vasos Comunicantes*, Revista de ACE Traductores, Madrid, n.º 17, pp. 40-52.
CALZADA PÉREZ, M. (ed.) (2003): *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology-Ideologies in Translation Studies*, Manchester, St. Jerome.
CAMPOS PLAZA, N. A. y ORTEGA ARJONILLA, E. (2005): *Panorama de lingüística y traductología*, Cuenca/Granada, Universidad de Castilla-La Mancha/Atrio.
CARPINTERO ORTEGA, R. (2006): «Ortega y la traducción», en *Vasos Comunicantes*, Revista de ACE Traductores, Madrid, n.º 34, pp. 19-24.
CARY, E. (1962): «Noblesse de la parole», en *Babel*, Revue Internationale de la Traduction/International Journal of Translation, Féderation Internationale des Traducteurs avec le concours de l'UNESCO, vol. VIII, n.º 1, Berlín, Langenscheidtkg, pp. 3-7.
— (1963): «L'indispensable débat», en Cary, E., Jumpelt, R. W. (eds.), *Quality in Translation/La Qualité en matière de traduction*, Londres, Pergamon Press (International Federation of Translators, Bad Godesberg, 1959).

CARY, E. (1963): *Les grands traducteurs français*, Ginebra, Georg.

CATELLI, N. y GARGATAGLI, M. (1998): *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

CATFORD, J. C. (1965): *A Linguistic Theory of Translation: An Essay in Applied Linguistics*, Oxford, Oxford University Press.

CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico del pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel.

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1985): *Ortega y la cultura española*, Madrid, Ediciones Cincel.

CHESTERMAN, A. (1997): *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*, Amsterdam/Philadelphia, Benjamins.

CLAS, A. (2003): «Reseña de Chesterman, A., (2000), *Memes of Translation: the Spread of Ideas in Translation Theory*», en *META, Journal des Traducteurs/ Translators'Journal*, Presses de l'Université de Montréal, vol. 48, n.º 4, pp. 607-611.

CORREIA, R. (2003): «Translation of EU Legal Text», en Tosi, A. (ed.), *Crossing Barriers and Bridging Cultures: The Challenges of Multilingual Translation for the European Union*, Clevedon, Multilingual Matters.

DASILVA, X. M. (2003): *Escolma de textos sobre a traducción en Galicia*, Vigo, Servicio de Publicacións da Universidade de Vigo.

DEDECIUS, K. (1986): *Vom Übersetzen: Theorie und Praxis*, Frankfrut am Main, Suhrkamp Verlag.

DELISLE, J. (1996): Reflexións sobre as esixencias científicas da historia da tradución, *Viceversa* 2, 37-56. [Reproducido en «Réflexions sur l'historiographie de la traduction et ses exigences scientifiques», *Équivalences*, 1997-98, 26 (2), 27 (1), 21-43].

DELISLE, J. y LORRAINE, A. (eds.) (1979): *Guide bibliographique du traducteur, rédacteur et terminologue/Bibliographic guide for translators, writers and terminologists*, Ottawa, Université d'Ottawa.

DELISLE, J. y WOODSWORTH, J. (1995): *Translators through History*, Amsterdam, John Benjamins.

D'HULST, L. (1990): *Cent ans de théorie française de la traduction: de Batteux à Littré (1748-1847)*, Lille, PUL.

— (1995): «Pour une historiographie des théories de la traduction: questions de méthode», en *TTR (Traduction, Terminologie, Rédaction),* Montreal, Association canadienne de traductologie, vol. 8, n.º 1, pp. 13-33.

DI PIETRO, R. J. (1973): *Language as Human Creation (First Andrew W. Mellon Lecture)*, Washington, Georgetown University Press.

DOMINGO MORATALLA, T. (2003): «La hermenéutica de la metáfora de Ortega a Ricoeur», en *Espéculo: Revista de estudios literarios*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. [en línea: http://www.ucm.es/info/especulo/numero24/ortega.html, fecha de consulta: 4 de marzo de 2006].

DONOSO, A. y RALEY, H. C. (1986): *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*, Bowling Green, Bowling Green State University Documentation Center.

DUJOVNE, L. (1968): *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Santiago Rueda.

ESCOBAR, J. (2001): «La traducción, oficio ingrato» en *El Trujamán,* en http://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/noviembre_01/27112001.htm [fecha de consulta: 15 de noviembre de 2005].

ETKIND, E. (1963): *Poezija i Perevod (Poesía y Traducción)*, Moscú y Leningrado.

FEDOROV, A. (1953): *V vedenie v teoriju perevoda. Izdatel'xtvo literatura na inostrannych jazy kach*, Moscú, Biblioteca filoloa.

FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, M. M. y SABIO PINILLA, J. A. (2006): «Miseria y esplendor de la traducción de José Ortega Gasset», en Carlos Fortea (dir.), *Enciclopedia Virtual de Traducción en España* [en línea], Madrid, Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes, en http://cvc.cervantes.es.

— (2006*a*): «Francisco Ayala, traductor», en Fortea, C. (dir.), *Enciclopedia Virtual de Traducción en España* [en línea], Madrid, Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes, en http://cvc.cervantes.es.

— (2006*b*): «Francisco Ayala, teórico de la traducción», en Fortea, C. (dir.), *Enciclopedia Virtual de Traducción en España* [en línea], Madrid, Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes, en http://cvc.cervantes.es.

FERNÁNDEZ, P. (1981): *Ideario etimológico de José Ortega y Gasset*, Gijón, Flores.

FRANCE, P. (ed.) (2000): *The Oxford Guide to Literature in English Translation*, Oxford, Oxford University Press.

FREI, C. (2002): *Tradução e recepção literárias: o projecto do tradutor*, Braga, Universidade do Minho/Centro de Estudios Humanísticos.

FURLAN, M. (org.) (2006): *Antologia bilingüe. Clássicos da teoria da tradução. Renascimento*, Universidade Federal de Santa Catarina Centro, Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução.

GADAMER, H.G. (1977): *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 2 vols., Salamanca, Sígueme.

GALLEGO ROCA, M. (1994): *Traducción y literatura: los estudios literarios ante las obras traducidas*, Madrid, Ediciones Júcar.

— (1996): *Poesía importada: traducción poética y renovación literaria en España (1909-1936)*, Almería, Servicio de Publicaciones Universidad de Almería.

— (2004): «De las vanguardias a la Guerra Civil», en Lafarga, F. y Pegenaute, L. (eds.), *Historia de la traducción en España*, Salamanca, Ambos mundos, pp. 479-526.

GALLÉN, E. *et al.* (2000): *L'art de traduir: Relexions sobre la traducció al llarg de la història*, Vic, Eumo.

GAMBIER, Y. (1977): «La traduction et ses dimensions transformatrices», en *META, Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, Presses de l'Université de Montréal, vol. 22, n.º 4, pp. 252-257.

GARAGORRI, P. (1970): *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial.

— (1982): «Aspectos de Ortega», en *Revista de Occidente*, Madrid, n.º 17, pp. 69-75.

GARCÍA CALVO, A. (1973): «Apuntes para una historia de la traducción», en *Lalia: Ensayos de Estudio Lingüístico de la Sociedad*, Madrid.

García Garrosa, M. J. y Lafarga, F. (2004): *El discurso sobre la traducción en la España del siglo XVIII: estudio y antología*, Barcelona, Edition Reichenberger.
García Landa, M. (1984): «Práctica y teoría de la interpretación», en *Cuadernos de Traducción e Interpretación*, EUTI, Universitat Autònoma de Barcelona, n.º 4, pp. 31-50.
— (2001): *Teoría de la traducción*, Soria, Diputación Provincial.
García López, R. (2000): *Cuestiones de traducción: hacia una teoría particular de la traducción de textos literarios*, Granada, Comares.
García Yebra, V. (1982): *Teoría y práctica de la traducción*, Madrid, Gredos.
— (1983): *En torno a la traducción*, Madrid, Editorial Gredos.
— (1986): «Las dos fases de la traducción de textos clásicos latinos y griegos», en *Cuadernos de Traducción e Interpretación*, EUTI, Universitat Autònoma de Barcelona, n.º 7, pp. 7-17.
— (1988): «Protohistoria de la traducción», en Santoyo, J. C., *et al*. (eds.), *Fidus Interpres*. *Actas de las I Jornadas Nacionales de Historia de la Traducción*, León, Universidad de León, I, pp.11-23.
— (1994): *Traducción: historia y teoría*, Madrid, Gredos.
— (2006): *Experiencias de un traductor,* Madrid, Gredos.
Gómez Ramos, A. (2000): *Entre las líneas: Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid, Visor.
Gray, R. (1989): *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, Berkeley and Los Ángeles/Londres, University of California Press.
Guy, A. (1969): *Ortega y Gasset: ou la raison vitale et historique*, París, Éditions Sechers.
Haensch, G. (1987): «Miseria y esplendor de la lexicografía hispanoamericana», en *Actas del VII Congreso, Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL), Homenaje a Pedro Henríquez Ureña, Santo Domingo, 1984,* vol. I, Santo Domingo, pp. 333-370.
— (1996): «Misèria i esplendor dels diccionaris», en Cabré, M. T. (ed.), *Cicle de conferències 94-95*. *Lèxic, corpus i diccionaris,* Barcelona, Institut Universitari de Lingüística Aplicada-Universitat Pompeu Fabra, pp. 35-46.
Hatim, B. y Mason, I. (1995): *Teoría de la traducción: una aproximación al discurso*, Barcelona: Ariel [traducción de Salvador Peña].
Hens Córdoba, M. A. (1992): «La traducción de textos informáticos: nuevas dificultades, viejos problemas» en *Sendebar*, Boletín de la Escuela de Traductores e Intérpretes de Granada, Universidad de Granada, n.º 3, pp. 75-85.
Hickey, L. (ed.) (1998): *The Pragmatics of Translation*, Clevedon, Multilingual Matters.
Hierro, J. (1965): *El derecho en Ortega*, Madrid, Ediciones de la *Revista de Occidente*.
Holmes, J. (ed.) (1970): *The Nature of Translation: Essays on the Theory and Practice of Literary Translation*. *International Conference on Translation as an Art*, Bratislava, 1968, Bratislava, Publishing House of the Slovak Academy of Sciences.

HORGUELIN, P. A. (1981): *Anthologie de la manière de traduire: Domaine français*, Montreal, Linguatech.

HOUSE, J. (2003): «English as a Global Lingua Franca: Conquest or Dialogue?», en Pérez González, L. (ed.), *Speaking in Tongues: Language Accross Contexts and Users*, Valencia, Universitat de València, pp. 19-46.

HOWARD, R. (1982): *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press.

Http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/spain/ortega/biblio-de.htm [fecha de consulta 12 de abril 2004].

Http://www.elcastellano.org [fecha de consulta 23 de febrero 2004].

Http://www.ortegaygasset.edu/revistadeoccidente/revista.html [fecha de consulta 3 de febrero 2006].

Http://www.uma.es/gadamer/Herm-filoofica.htm [fecha de consulta 10 de marzo de 2006].

Http://www.uottawa.ca/academic/arts/traint/rapport01-02.rtf [fecha de consulta 2 de junio de 2006].

HURTADO ALBIR, A. (1990): *La notion de fidélité en traduction*, París, Didier Érudition.

— (1991): *¿Libertad o servidumbre? Traducir el sentido, ésa es la cuestión* en *Actes du Colloque International tenu à l'ESIT,* París, Didier Érudition, pp. 263-279.

— (1994): «Perspectivas de los estudios sobre traducción» en Hurtado Albir, A. (ed.), *Estudis sobre la traducció*, Castelló, Servei de Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L., pp. 25-41.

— (1995): «Pasado, presente y futuro de los estudios sobre la traducción», en *Sendebar: Revista de la Facultad de Traducción e Interpretación*, Granada, Universidad de Granada, n.º 6, pp. 73-94.

— (2001): *Traducción y traductología: introducción a la traducción*, Madrid, Cátedra.

IRIGOYEN, R. (2005): «Libro Blanco de la traducción en España (I)», en *El Trujamán*, http://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/abril_99/09041999.htm [fecha de consulta: 15 de noviembre de 2005].

ISRAËL, F. (1991): «Traduction Littéraire: L'appropiation du texte», en Lederer, M. e Israël, F. (eds.), *La liberté en traduction. Actes du Colloque International tenu à L'ESIT*, les 7, 8 et 9 juin 1990, París, Didider Érudition, pp. 17-29.

JAKOBSON, R. (1996): «On Linguistic Aspects of Translation», [1959], «Sobre los aspectos lingüísticos de la traducción», en López García, D., *Teorías de la traducción: Antologia de textos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 494-502.

JUMPELT, R. W. (1963): «Methodological Approaches to Science Translation», en Cary, E. y Jumpelt, R. W. (eds.), *Quality in Translation / La Qualité en matière de traduction*, Londres, Pergamon Press.

KASSAI, G. (1981): «Traduction et néologie», en *META, Journal des Traducteurs/ Translators'Journal*, Presses de l'Université de Montréal, vol. 26, n.º 2, pp. 123-134.

KELLY, L. (1979): *The True Interpreter. A History of Translation Theory and Practice in the West*, Oxford, Blackwell.
KÖNIGS, F. G. (1990): «Die Seefahrt an den Nagel hängen's?: Metaphern beim Übersetzen und in der Übersetzungswissenschaft?», en *Target: International Journal of Translation Studies*, Amsterdam, John Benjamins, n.º 2: 1, pp. 97-113.
KONSTANTINOV, W. (1992): «Die Übersetzungskunst im Blickfeld der Kritik», en *Lebende Sprachen*, Zeitschrift für fremde Sprachen in Wissenschaft und Praxis, Tübingen, Langenscheit, Heft 4, pp. 151-156.
LAFARGA, F. (1998): *Bibliografía anotada de estudios sobre recepción de la cultura francesa en España (siglos XVI-XX),* Barcelona, PPU [1.ª ed. 1979].
— (ed.) (1996): *El discurso sobre la traducción en la historia: Antología bilingüe*, Barcelona, EUB.
— (ed.) (1999): *La traducción en España (1750-1830): lengua, literatura, cultura*, Lleida, Universitat de Lleida.
— (2000): «La historia de la traducción en España: ¿una asignatura pendiente?», en Sabio, J. A., Ruiz, J. y de Manuel, J. (eds.), *Conferencias del curso académico 1999/2000*, Granada, Comares, pp. 179-195.
— (2005): «Sobre la historia de la traducción en España: contextos, métodos, realizaciones», en *META, Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, Preeses de l'Université de Montréal, vol. 50, n.º 4, pp. 1133-1147.
— y PEGENAUTE, L. (eds.) (2004): *Historia de la traducción en España*, Salamanca, Ambos Mundos.
LAMBERT, J. (1993): «History, Historiography and the Discipline. A Programme», en Gambier, Y. y Tommola, J. (eds.), *Translation and Knowledge*, Scandinavian Symposium on Translation Theory IV, Turku, University of Turku, pp. 3-26.
LAWHEAD, W. T. (1987): «Ortega's Phenomenology of Language Versus Linguistic Philosophy», en Marval-McNair, N. (ed.), *José Ortega y Gasset, Proceedings of the Espectador Universal International Interdisciplinary Conference*, Westport, Greenwood Press.
LEDERER, M. y ISRAËL, F. (eds.) (1991): *La liberté en traduction*, *Actes du colloque Internacional tenu à l'ESIT* les 7, 8 et 9 juin 1990, París, Didier Érudition.
LEFEVERE, A. (1977): *Translating Literature: the German Tradition from Luther to Rosenzweig*, Amsterdam, Van Gorcum.
— (1978): «Translation Studies. The Goal of the Discipline», en Holmes, J. S., Lambert, J. y Van den Broeck, R. (eds.), *Literature and Translation. New Perspectives in Literary Studies with a Basic Bibliography of Books on Translation Studies*, Leuven, Acco, pp. 234-235.
— (1992): *Translation, History, Culture: A Sourcebook,* Londres, Routledge.
LÉPINETTE, B. (1993): «Réflexions sur un numéro special» en *META*, *Journal des Traducteurs/ Translators' Journal*, Presses de l'Université de Montréal, vol. 38, n.º 4, pp. 597-602.
— (1997): *La historia de la traducción. Metodología. Apuntes bibliográficos*, Valencia, Universitat de València.

Lévý, J. (1969): *Die literarische Übersetzung: Theorie einer Kunstgattung*, Frankfurt am Main/Bonn, Atheriaum Verlag.
Lledó, E. (1985): «Ortega: la vida y las palabras», en *Revista de Occidente*, n.º 48-49, pp. 55-76.
López Alcalá, S. (2001): *La historia, la traducción y el control del pasado*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.
López Folgado, V. (2002): «Unamuno and Ortega's Ideas on Language and Translation» en *Hikma, Estudios de Traducción/Translation Studies*, Córdoba, Universidad de Córdoba, vol. 1, pp. 43-55.
López García, D. (1991): *Sobre la imposibilidad de la traducción*, Albacete, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
— (ed.) (1996): *Teorías de la traducción: antología de textos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
López Guix, J. y Wilkinson, J. (1997): *Manual de traducción: inglés/castellano*, Barcelona, Editorial Gedisa.
López Guix, G. J. (1999): «El loco y el lápiz» en *El Trujamán*, http://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/junio_99/25061999.htm [fecha de consulta: 25 de Noviembre de 2005].
Maceiras, M. y Trebolle, J. (1990): *La hermenéutica contemporánea*, Bogotá, Cincel.
Macola, E. (1997): «Stile di pensiero e stile letterario: Ortega in traduzione», en Macola, E. Braudalise, A. (eds.), *Ortega y Gasset, J. Vives o L'intelletuale*, Padova, Esedra, pp. 123-149.
Manferlotti, S. (2001): «Splendore e miseria della teoria: Il caso della traduzione letteraria», en Calabrò, G. (ed.), *Teoria, didattica e prassi della traduzione*, Napoli, Liguori, pp. 191-199.
Marco Furrasola, A. (2002): «Una hermenéutica del silencio en Ortega», en *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 4, pp. 89-110.
Marías, J. (1960): *Ortega I: Circunstancia y vocación*, Madrid, *Revista de Occidente*.
Marías, J. (1984): *Ortega: Circunstancia y vocación*, vol. 1, Madrid, Alianza/Universidad [2ª ed.].
— (1986): «Introducción» en Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas (con prólogo para franceses, un epílogo para ingleses y un apéndice: Dinámica del tiempo),* Madrid, Espasa-Calpe, pp. 9-31 [1ª ed. 1937].
Martín Luengo, M. (2001): *José Ortega y Gasset*, Madrid, Rueda J. M.
Martins, M. A. (ed.) (1999): *Tradução e multidisciplinaridade*, Río de Janeiro, Lucerna.
Matthiesson, F. O. (1931): *Translation: an Elizabethan Art*, Cambridge, Harvard University Press.
Mel'čuk, I. A. (1978): «Théorie de langage, théorie de traduction», en *META, Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, Presses de l'Université de Montréal, vol. 23, n.º 4, pp. 271-302.
Meregalli, F. (1982): «Sobre la traducción», en *Revista de Occidente*, Madrid, n.º 17, pp. 76-85.

MERINO ÁLVAREZ, R. (1994): *Traducción, tradición y manipulación: teatro inglés en España 1950-1990*, León, Universidad de León.
METZGER, B. (1998): «Theories of the Tranaslation Process», en línea: http://www.biblicalstudies.org.uk/article_trans_metzger2.html [fecha de consulta 28 de abril de 2006].
MICHAUD, G. (1998): «Psychanalyse et traduction: voies de traverse», en *TTR (Traduction, Terminologie, Rédaction)*, Association canadienne de traductologie/ Canadian Association for Translation Studies, Bibliothèque nationale du Québec, Bibliothèque nationale du Canada, vol. XI, n.º 2, pp. 9-39.
MILLER, E. G. (2005): «Applying Theory to the Practice of Literary Translation: Contemporary Latin American Authors» en *Translation Review*, 69, pp. 43-47.
MILTON, J. (1999): «Translating Latin America», en Martins, M. A. P. (ed.), *Tradução e multidisciplinaridade*, Río de Janeiro, Lucerna.
— (2000): «The Translation of Mass Fiction», en Beeby, A., Ensinger, D., Presas, M. (eds.), *Investigating Translation: Selected Papers from the 4th International Congress on Translation,* Barcelona, 1998, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.
MONTGOMERY, S. L. (2000): *Science in Translation: Movements of Knowledge thorough Cultures and Time*, Chicago, University of Chicago Press.
MONTEZANTI, M. (2000): «La justicia de Ortega», en *Vasos Comunicantes*, Asociación Colegial de Escritores de España, Madrid, n.º 16-18, pp. 37-44.
MORENO HERNÁNDEZ, C. (2005): «La historia literaria como instrumento documental para el traductor», en Gonzalo García, C. y García Yebra, V. (eds.), *Manual de documentación para la traducción literaria*, Madrid, Arco/Libros, pp. 23-44.
MOUNIN, G. (1955): *Les belles infidèles*, París, Éditions des Cahiers du Sud.
— (1963): *Les problèmes théoriques de la traduction*, París, Gallimard.
— (1965): *Teoria e storia della traduzione*, Turín, Einaudi.
— (1976): *Linguistique et Traduction*, Bruxelles, Dessart et Mardaga.
MOYA, V. (2004): *La selva de la traducción: teorías traductológicas contemporáneas*, Madrid, Cátedra.
MULLER, M. J. (2004): «Translation in HCI: Towards a Reserach Agenda», en línea: http://domino.watson.ibm.com/cambridge/research.nsf/0/4513aeb594694efa852568f80062b7f9/$FILE/translation.PDF [fecha de consulta: 22 de abril de 2006].
NAVARRO DOMÍNGUEZ, F. (1996): *Manual de bibliografía española de traducción e interpretación: diez años 1985-1995*, Alicante, Universidad de Alicante.
— (ed.) (2000): *Introducción a la teoría y práctica de la traducción. Ámbito hispano-francés*, Alicante, Club Universitario.
NERGAARD, S. (ed.) (1993): *La teoria della traduzione nella storia*, Milán, Bompiani.
— (1995): *Teorie contemporanee della traduzione*, Milán, Strupenti Bompiani.
NEUBERT, A. (1997): «Postulates for a Theory of Translatio», en Banks, J. H. (ed.), *Cognitive Processes in Translation and Interpreting*, Thousand Oaks/Londres, SAGE.
— (2004): «Case Studies in Translation: The Study of Translation Cases», en *Across, Languages and Cultures: A Multidisciplinary Journal for Translation and Interpreting Studies*, Akadémiai Kiadó, Budapest, vol, 5, Issue 1, pp. 5-21.
NEWMARK, P. (1981): *Approaches to Translation*, Oxford, Pergamon.
— (1991): *About Translation*, Clevedon, Multilingual Matters.

NIDA, E. A. (1964): «The Tradition of Translation in the Western World», en Nida, E. A., *Toward a Science of Translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating,* Leiden, Brill, pp. 11-29.

—, (1976): «A Framework for the Analysis and Evaluation of Theories of Translation», en Brislin, R.W. (ed.), *Translation: Applications and Research*, Nueva York, Gardner Press, pp. 47-91.

—, TABER, C. R. (1982): *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, Brill [1ª ed. 1969].

NORD, C. (1996): «Text Type and Translation Method: an Objective Approach to Translation Criticism», en *The Translator: Studies in Intercultural Communication*, Manchester, St. Jerome, Vol. 2, nº 1, pp. 81-88.

NYEDERMAYER, F. (1973): *José Ortega y Gasset*, Nueva York, Frederick Ungar Publishing.

NORD, C. (1989): «Loyalität statt Treue. Vorschläge zu einer funktionalen Übersetungstyplogie», en *Lebende Sprache*, *Zeitschrift für fremde Sprachen in Wissenschaft und Praxis*, Tübingen, Langenscheidt, Heft 3, pp. 100-105.

— (1996): «Text Type and Translation Method: An Objective Approach to Translation Criticism», en *The Translator: Studies in Intercultural Communication*, Manchester, St. Jerome, vol. 2, n.º 1, pp. 81-88.

— (2003): «Function and Loyalty in Bible Translation», en Calzada Pérez, M. (ed.), *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology-Ideologies in Translation Studies*, Manchester, St. Jerome, pp. 89-113.

OLOHAN, M. (ed.) (2000): *International Faultiness: Research Models in Translation Studies I, Textual and Cognitive Aspects*, Manchester, St. Jerome.

ORTEGA ARJONILLA, E. (1996): *Apuntes para una teoría hermenéutica de la traducción*, Málaga, Universidad de Málaga.

— (1998): «El legado de Ortega y Gasset a la teoría de la traducción en España», en Miguel Ángel Vega Cernuda (ed.), *La traducción en torno al 98*, Madrid, Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores, pp. 101-116.

— y ECHEVERRÍA PEREDA, E. (1996): *Enseñanza de lenguas. Traducción e Interpretación (francés-español),* Málaga, Universidad de Málaga.

ORTEGA y GASSET, J. (1946-1983): *Obras Completas*, 12 vols., Madrid, *Revista de Occidente*.

— (1976): *El libro de las misiones*, Madrid, Espasa-Calpe [1ª ed. 1940].

ORTEGA SPOTTORNO, J. (2002): *Los Ortega*, Madrid, Taurus.

PAIS, C. C. (1997): *Teoria diacrónica da tradução portuguesa*, Lisboa, Universidade Aberta.

PASCUAL, J. A. (1985): «Las ideas de Ortega sobre el lenguaje», en Senabre, R. (ed.), *El escritor José Ortega y Gasset*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 62-79.

— (1997): «Ortega entre literatos y lingüistas», en López de la Vieja, M.T. (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en torno a "Vieja y nueva política"*, Barcelona, Anthropos, pp. 51-68.

PEETERS, J. (1999): *La médition de l'étranger: une sociolinguistique de la traduction*, Arras, Artois Presses Université.

PEGENAUTE, L. (2004): «La situación actual», en Lafarga, F., Pegenaute, L. (eds.), *Historia de la traducción en España*, Salamanca, Ambos Mundos, pp. 579-619.
PEÑA, S. y HERNÁNDEZ GUERRERO, M. J. (1994): *Traductología*, Málaga, Universidad de Málaga.
PÉREZ CAÑADA, L. M. (2003): *Historia de una traducción: Poemas arábigo-andaluces*, en *Sendebar*, n.º 14, Granada, Universidad de Granada.
— (2003): «El prólogo como texto traductológico: análisis diacrónico de 10 paratextos del traductor Emilio García Gómez», en *TRANS, Revista de traductología*, Universidad de Málaga, n.º 7, pp. 85-95.
PIERRE, C. (1991): «Ortega en el ámbito cultural europeo», en *Revista de Occidente*, Madrid, n.º 120, pp. 59-71.
PYM, A. (1998*a*): *Method in Translation History*, Manchester, St. Jerome.
— (1998*b*): «Spanish Tradition» en Mona Baker (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Londres, Routledge, pp. 552-562.
RABADÁN, R. (1991): *Equivalencia y traducción: problemática de la equivalencia translémica inglés-español*, León, Universidad de León.
RADÓ, G. (1964): «La traduction et son histoire» en *Babel,* Revue Internationale de la Traduction/International Journal of Translation, X (1), pp. 15-16.
REIß, K. (1986): «Ortega y Gasset, die Sprachwissenschaft und das Übersetzen», en *Babel* Revue Internationale de la Traduction/International Journal of Translation, Féderation Internationale des Traducteurs avec le concours de l'UNESCO, n.º 4, pp. 202-214.
— (1988): «Der Text und der Übersetzer», en Arntz, R. (ed.), *Textlinguistik und Frachsprache: AILA-Symposion*, Hildesheim 13-16 April 1987, Zúrich/Nueva York, Gorg Olms Verlag.
— (1995): «Von Kaninchen, Vögeln und Bandwürmern, oder: Übersetzen –was heißt das eigentlich?», en Snell-Hornby, M. y Kadric, M. (eds.), *Grundfragen der übersetzungswissenschaft: Wiener Vorlesungen von Katharina Reiß*, Wien, WUV Universität Verlag, pp. 19-28.
— (2000): *Translation Criticism: The potentials and limitations*, Manchester, St. Jerome [traducción de Erroll F. Rhodes].
— y VERMEER, H. J. (1996): *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*, Madrid, Akal Universitaria [traducción de Sandra García Reina y Celia Martín de León; coordinación de Heidrun Witte].
REYES, A. (1987): «De la traducción», en Santoyo, J. C., *Teoría y crítica de la traducción: Antología*, Bellaterra, EUTI de la Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 228-232.
RICOEUR, P. (1986): *Essais d'hermeneutique II: Du texte à l'action*, París, Le Seuil.
ROBINSON, D. (ed.) (1997): *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*, Manchester, St. Jerome.
— (1998): «Hermeneutic motion», en Baker, M. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Londres, Routledge, pp. 97-99.
RODRIGUES, A. A. G. (1992): *A tradução em Portugal. Tentativa de resenha cronológica das traduções impressas em língua portuguesa excluindo o Brasil, de 1495 a 1950*, Lisboa, Imprensa Nacional.

ROF CARBALLO, J. (1983): «Ortega como traductor», en *ABC*, 24 de junio.
RUIZ CASANOVA, J. F. (2000): *Aproximación a una historia de la traducción en España*, Madrid, Cátedra.
RUKSER, U. (1971): *Bibliografía de Ortega y Gasset*, Madrid, *Revista de Occidente*.
RUTHERFORD, J. (1989): «Teoría y práctica de la traducción literaria: *La Regenta* al inglés», en Santoyo, J. C. (ed.), *Actas XI Congreso AEDEN, Translation Across Cultures: La traducción entre el mundo hispánico y anglosajón: Relaciones lingüísticas, culturales y literarias*, León, Universidad de León, pp. 159-172.
SABIO PINILLA, J. A. (2001): «Inclusões e exclusões na História da Tradução: O caso de Portugal», *Conferência de Encerramento, I Congresso Ibérico sobre Tradução: 28 e 29 de Novembro de 2001*, Lisboa, Edições Colibri.
— (2006): «La metodología en historia de la traducción: estado de la cuestión», en *Sendebar*, n.º 17, Granada, Universidad de Granada, pp. 21-47.
— y FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, M. M. (1998): *O discurso sobre a tradução em Portugal: O proveito, o ensino e a crítica: Antología (c. 1429-1818)*, Lisboa, Edições Colibri.
— (1999-2000): «Francisco Ayala, traductor y teórico de la traducción», en *Sendebar*, n.º 10-11, Granada, Universidad de Granada, pp. 31-41.
SÁEZ HERMOSILLA, T. (1994): *El sentido de la traducción: reflexión y crítica*, León, Universidad, Secretariado de Publicaciones; Salamanca, Universidad, D.L.
SAÉNZ, M. (1997): «La traducción literaria» en Esther Morillas *et al.*, *El papel del traductor*, Salamanca, Ediciones Colegio de España.
SALEVSKY, H. (2002): *Translations-wissenschaft: ein Kompendium*, Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH.
SÁNCHEZ, M. T. (1999): «Translation as a(n) (Im)possible Task: Dialect in Literature», en *Babel*, Revue Internationale de la Traduction/International Journal of Translation, Féderation Internationale des Traducteurs avec le concours de l'UNESCO , vol. 45, n.º 3, pp. 301-310.
SÁNCHEZ MAURAUDI, A. (1964): *Errores de Ortega y Gasset*, Murcia.
SAN GINÉS AGUILAR, P. (1997): *Traducción teórica: planteamientos generales y teóricos de la traducción*, Granada, Comares.
SÁNCHEZ TRIGO, E. (2002): *Teoría de la traducción: convergencias y divergencias*, Vigo, Universidad de Vigo.
SANTOYO, J. C. (1987): *Teoría y crítica de la traducción: antología*, Bellaterra, EUTI de la Universitat Autònoma de Barcelona.
— (1996*a*): *El delito de traducir*, León, Universidad de León.
— (1996*b*): *Bibliografía de la traducción: en español, catalán, gallego y vasco*, León, Universidad de León.
— (1999*a*): *Historia de la traducción: quince apuntes*, León, Universidad de León.
— (1999*b*): «En torno a Ortega y Gasset, Miseria y esplendor de la reflexión traductora», en Santoyo, J. C., *Historia de la traducción: quince apuntes*, León, Universidad de León, pp. 237-250.
— (2000): «Así que pasen veinte años: una mirada retrospectiva a los estudios de traducción en España, en particular a los de la Universidad de Granada» en Sabio, J. A. *et al.*, *Conferencias del curso académico 1999/2000*, Granada, Comares, pp. 3-19.

SCHLEIERMACHER, F. (2000): *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Madrid, Gredos [1813] [traducción y comentarios de Valentín García Yebra].
SCHMITT, C. (1981): «Traduction et Linguistique», en *Babel*, Revue Internationale de la Traduction/International Journal of Translation, Féderation Internationale des Traducteurs avec le concours de l'UNESCO, n.º 3, pp.150-165.
SCHÖKEL, L. A., BRAVO, J. M. (1994): *Apuntes de hermenéutica*, Madrid, Trotta.
SCHULTE, R. (1994): «The Misery and the Splendor of Teaching Translation», en *Translation Revue*, The University of Texas at Dallas, Numbers Forty-Four and Forty-Five, pp.1-2.
SCHULTE, R. y BIGUENET, J. (eds.) (1992): *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press.
SENABRE, R. (ed.) (1985): *El escritor José Ortega y Gasset*, Cáceres, Universidad de Extremadura.
SESSA, L. (2002): «A proposito di un saggio di Umberto Eco», en *Testo a Fronte: Semestrale di teoria e pratica della traduzione letteraria*, n.º 27, pp. 89-96.
SNELL-HORNBY, M. (1988): *Translation Studies: An Integrated Approach*, Amsterdam, Benjamins.
— (1999): *Estudios de traducción: hacia una perspectiva integradora*, Salamanca, Ediciones Almar.
— (1991): «Translation Studies –Art, Science or Utopia?», en Van Leuven-Zwart, K. M. y Naaijkens, T., *Translation Studies: The State of the Art*, Amsterdam/Atlanta GA, Ropodi, pp. 13-23.
— y KADNIG, M. (eds.) (1995): *Grundfragen der Übersetzungswissenschaft*, Wien, WUV-Universitätsverlag.
STEINER, G. (1992): *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press [1ª ed. 1975].
— (1995): *Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*, México, Fondo de Cultura Económica [traducción de Adolfo Castañón].
— (1998): *Errata: el examen de una vida,* Madrid, Ediciones Siruela [traducción de Catalina Martínez Muñoz].
STEINER, T. R. (1975): *English Translation Theory 1650-1800*, Assen, Van Gorcun.
STÖRIG, H. J. (1963): *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgessellschaft [2ª ed. 1973].
TERRACINI, B. (1996): «De *El problema de la traducción*», en López García, D. (ed.), *Teorías de la traducción: antología de textos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 477-487.
TORRE, E. (1987): «Garcilaso y Boscán en la historia de la traductología española» en Santoyo, J. C. *et al*. (eds.), *Fidus Interpres, Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de la Traducción*, vol. I, León, Universidad de León, pp. 148-155.
— (1994): *Teoría de la traducción literaria*, Madrid, Síntesis.
VALDÉS, M. J. (1995): *La interpretación abierta: introducción a la hermenéutica literaria contemporánea*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi.

VAN HOOF, H. (1973): *Internationale Bibliographie der Übersetzung/International Bibliography of Translation*, Múnich, Dokumentation.
VAN HOOF, H. (1991): *Histoire de la traduction en Occident: en France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas*, París, Duculot.
— (1993): *Dictionnaire universel des traducteurs*, Ginebra, Slatkine.
VÁZQUEZ AYORA, G. (1977): *Introducción a la traductología*, Washington, D.C., Georgetown University Press.
VEGA, M. A. (ed.) (1994): *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra.
— (2000): «Ortega y el traductor», en *El Trujamán*, en línea: http://cvc.cervantes.es/trujaman [fecha de consulta: 2 de marzo de 2003].
— (ed.) (2004): *Textos clásicos de la teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 2004.
— (2004): «De la Guerra Civil al pasado inmediato», en Lafarga, F. y Pegenaute, L. (eds.), *Historia de la traducción en España*, Salamanca: Ambos Mundos, pp. 527-578.
VENUTI, L. (ed.) (2000): *The Translation Studies Reader*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000.
— (ed.) (2004): *The Translation Studies Reader*, Londres/Nueva York, Routledge [2ª ed.].
VERMEER, H. (1996): *A Skopos Theory of Translation: Some Arguments For and Against*, Heidelberg, Textcontext.
VIAGGIO, S. (1996): «La formación permanente del traductor: una necesidad apasionante», en *Sendebar*, Boletín de la Escuela de Traductores e Intérpretes de Granada, Universidad de Granada, n.º 7, pp. 285-302.
VINAY, J. P. y DALBERNET, J. (1958): *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, París, Didier.
WALGRAVE, H. H. (1965): *La filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente [traducción de Luis G. Daal].
WAGNER, E., BECH, S., MARTÍNEZ, J. (2002): *Translating for the European Union Institutions*, Manchester, St. Jerome.
WANDRUSZKA, M. (1971): «Nos langues: structures instrumentales, structures mentales», en *META, Journal des Traducteurs/Translators'Journal*: Presses de l'Université de Montréal, vol. 16, n.º 1, pp. 7-16.
WEISSBORT, D. y EYSTEINSSON, A. (2006): *Translation. Theory and Practice. A Historical Reader*, New York, Oxford University Press.
WILSS, W. (1982): *The Science of Translation: Problems and Methods,* Tübingen, Gunter Narr.
WOODSWORTH, J. (1998), «History of Translation», en Baker, M. (ed.), *Routledge Enciclopedia of Translation Studies*, Londres, Routledge, pp. 100-105.



Anexo

EDICIONES DE *MISERIA Y ESPLENDOR DE LA TRADUCCIÓN*

1ª Publicación

ORTEGA y GASSET, J., *Miseria y esplendor de la traducción I: La miseria*, en *La Nación* (13 junio 1937), 2ª secc., p. 1.
ORTEGA y GASSET, J., *Miseria y esplendor de la traducción II: Los dos utopismos*, en *La Nación* (20 junio 1937), 2ª secc., p. 1.
ORTEGA y GASSET, J., *Miseria y esplendor de la traducción III: Sobre el hablar y el callar*, en *La Nación* (27 junio 1937), 2ª secc., p. 1.
ORTEGA y GASSET, J., *Miseria y esplendor de la traducción IV: No hablamos en serio*, en *La Nación* (4 julio 1937), 2ª secc., p. 2.
ORTEGA y GASSET, J., *Miseria y esplendor de la traducción V: El esplendor*, en *La Nación* (11 julio 1937), 2ª secc., p. 2-3.

Ediciones

ORTEGA y GASSET, J. (1940): «Miseria y esplendor de la traducción», en *El libro de las misiones*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, pp. 131-172.
ORTEGA y GASSET, J. (1942): «Miseria y esplendor de la traducción», en *Ideas y creencias*, Madrid, *Revista de Occidente*, pp. 11-152.
ORTEGA y GASSET, J. (1943): «Miseria y esplendor de la traducción», en *Obras II*, 3ª ed. corr. y aum., Madrid, Espasa-Calpe, pp. 1361-1380.
ORTEGA y GASSET, J. (1945): «Miseria y esplendor de la traducción», en *El libro de las misiones*, 4ª ed., Buenos Aires, México: Espasa-Calpe Argentina, 1945, pp. 131-172.
ORTEGA y GASSET, J. (1947): «Miseria y esplendor de la traducción», en *Obras completas V 1933-1941*, 1ª ed., Madrid, *Revista de Occidente*, pp. 427-448.

ORTEGA y GASSET, J. (1955): «Miseria y esplendor de la traducción», en *El libro de las misiones*, 6ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, pp. 125-162.
ORTEGA y GASSET, J. (1959): «Miseria y esplendor de la traducción», en *El libro de las misiones*, 7ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, pp. 125-162.
ORTEGA y GASSET, J. (1962): «Miseria y esplendor de la traducción», en *Misión del bibliotecario y otros ensayos afines*, 1ª ed., Madrid, Revista de Occidente, pp. 97-128.
ORTEGA y GASSET, J. (1965): «Miseria y esplendor de la traducción», en *El libro de las misiones*, 8ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, pp. 125-162.
ORTEGA y GASSET, J. (1967): «Miseria y esplendor de la traducción», en *Misión del bibliotecario y otros ensayos afines*, 2ª ed., Madrid, Madrid.
ORTEGA y GASSET, J. (1976): «Miseria y esplendor de la traducción», en *El libro de las misiones*, 9ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, pp. 125-162.
ORTEGA y GASSET, J. (1980): *Miseria y esplendor de la traducción*, Granada, Universidad de Granada.
ORTEGA y GASSET, J. (1983): «Miseria y esplendor de la traducción», en *Obras Completas V*, 1ª ed., Madrid, *Revista de Occidente* en Alianza Editorial, pp. 431-452.
ORTEGA y GASSET, J. (1984): «Miseria y esplendor de la traducción», en *El libro de las misiones*, 10ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, pp. 125-162.
ORTEGA y GASSET, J. (1991): «Miseria y esplendor de la traducción», en *Antología*, Barcelona, Península.
ORTEGA y GASSET, J. (2006): «Miseria y esplendor de la traducción», *Obras Completas*, Tomo V, 1932/1940, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, pp. 705-721.

TRADUCCIONES DE *MISERIA Y ESPLENDOR DE LA TRADUCCIÓN*

Miseria y esplendor de la traducción *en alemán*

«Glanz und Elend der Übersetzung», Baben-Baden, Merkur, año IV, 1950, pp. 601-622.
«Glanz und Elend der Übersetzung», en Ortega y Gasset, J., *Vom Menschen als Utopischen Wesen*, Zürich, Europa Verlag, 1951, traducción de Gustav Kilpper.
«Glanz und Elend der Übersetzung», en Ortega y Gasset, J., *Gesammelte Werke*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, Tomo IV, 1954, pp. 152-177, traducción de Gustav Kilpper.
Elend und Glanz der Übersetzung, Munich, Langewiesche-Brandt, 1956, edición bilingüe en castellano y alemán, traducción de Gustav Kilpper.
«Glanz und Elend der Übersetzung», en Störig, H. J. (ed.), *Problem des Übersetzens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 322-347, traducción de Gustav Kilpper.
«Glanz und Elend der Übersetzung», en Störig, H. J. (ed.), Darmstad, Wiss.Buchges., 1973, pp. 296-321.

Elend und Glanz der Übersetzung, Munich, dtv zeispraching, 1976, traducción de Katharina Reiss.
«Glanz und Elend der Übersetzung», en Ortega y Gasset, J., *Gesammelte Werke*, Stuttgart, Deutsche Verl.-Anstalt, Tomo IV, 1978, pp. 126-151, traducción de Gustav Kilpper.
«Glanz und Elend der Übersetzung», en Ortega y Gasset, J., *Vom Menschen als Utopischem: Wesen Vier Essays*, Zürich, Europa Verlag, 1995.
«Glanz und Elend der Übersetzung», en Ortega y Gasset, J., *Gesammelte Werke,* Augsburg, Weltbild Verlag GmbH, Tomo IV, 1996, pp. 126-151, traducción de Gustav Kilpper.

Miseria y esplendor de la traducción *en inglés*

«The Misery and Splendor of Translation», en *Translation Review*, Dallas, The University of Texas at Dallas, Number Thirteen, 1983, pp. 18-30, traducción de Carl R. Shirley.
«Misery and Splendor of Translation», en Schulte, R., Biguenet, J., *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 93-112, traducción de Elizabeth Gamble Miller.
«The Misery and the Splendor of Translation», en Venuti, L. (ed.), *The Translation Studies Reader*, London, Routledge, 2000, pp. 49-64, traducción de Elizabeth Gamble Miller.

Miseria y esplendor de la traducción *en italiano*

La missione del bibliotecario e miseria e splendore della traduione, Milán, SugarCo, 1984, pp. 63-105, traducción de Amparo Lozano Maniero y Claudio Rocco.
«Miseria e splendore della traduzione», en Nergaard, S. (ed.), *La teoria della traduzione*, Milán, strumenti Bompiani, 1993, pp. 181-206, traducción de Amparo Lozano Maniero y Claudio Rocco.
Miseria e splendore della traduzione, Milán, SugarCo, 1994, traducción de Amparo Lozano Maniero y Claudio Rocco.
Miseria e splendore della traduzione, Génova, Il Melangolo, 2001, traducción de Claudia Razza.

Miseria y esplendor de la traducción *en francés*

«Misère et splendeur de la traduction», en *TTR*, Montreal, Association canadienne de traductologie, vol. 17, n.º 1, 2004, traducción de Clara Foz.

Miseria y esplendor de la traducción *en ruso, búlgaro, húngaro y serbio*[67]

En ruso: en *La deshumanización del arte y otros ensayos*, Moscú, Raduga, 1991, traducción de N. Krotobski.

En búlgaro: en *Panorama*, n.º 1/2, Sofía, 1992, pp. 194-206; en *Obras completas*, Tomo 2, Sofía, 1993, pp. 162-183.

En húngaro: en *Libros de naúfragos*, Budapest, Nagyvilág, 2000, pp, 127-158, traducción de S. László.

En serbio: *Beda i Sjaj prevođenja*, Belgrado, Red Alternativa de Estudios Superiores, 2004, edición bilingüe en español y serbio, traducción de Aleksandra Mančić.

67. En orden cronológico.